ub URBAN BÜCHER



GEO WIDENGREN

Mani und der Manichäismus

KOHLHAMMER



URBAN-BÜCHER

DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

Herausgegeben von Fritz Ernst

o. Professor für mittlere und neuere Geschichte an der Universität Heidelberg

*Jeder Band DM 3.60 * Illustrierte oder umfangreichere Bände DM 4.80*

*** Doppelbände DM 7.20*

1* PAATZ, Die Kunst der Renaissance in Italien.
2* LÖWITH, Weltgeschichte und Heilsgeschehen.
3** MOSCATI, Die altsemitischen Kulturen.
4** OTTO, Ägypten.
5 CONZE, Der Buddhismus.
6* OERTEL, Die Frühzeit der italienischen Malerei (vergriffen).
7 HOLBORN, Der Zusammenbruch des europäischen Staatensystems.
8* LEITERMANN, Deutsche Goldschmiedekunst.
9 FRANKFORT-WILSON-JACOBSEN, Frühlicht des Geistes (vergriffen).
10 HEINEMANN, Existenzphilosophie – lebendig oder tot?
11 WENZL, Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft.
12 MANN, Vom Geist Amerikas.
13* SCHMÖKEL, Das Land Sumer.
14 VON CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter.
15* BEHN, Ausgrabungen und Ausgräber.
16* VON FREYTAG-LÖRINGHOFF, Logik.
17 NAUMANN, Das dichterische Werk Grillparzers.
18 DEMPF, Die Einheit der Wissenschaft.
19 BORNKAMM, Jesus von Nazareth.
20* ENGISCH, Einführung in das juristische Denken.
21 HINTERHÄUSER, Italien zwischen Schwarz und Rot.
22* LANCZKOWSKI, Heilige Schriften.
23* BEHN, Aus europäischer Vorzeit.
24* HEINEMANN, Jenseits des Existentialismus.
25* CHRISTOFFEL, Tizian.
26 SCHILLING, Religion und Recht.
27 HEYDE, Entwertung der Kausalität?
28* FINDEISEN, Schamanentum.
29* DOERRIES, Konstantin der Große.
30* BOETTICHER, Von Palestrina zu Bach.
31 MUMFORD, Kunst und Technik.
32 PARET, Mohammed und der Koran.
33* VON BRANDT, Werkzeug des Historikers.
34 HOLZ, Leibniz.
35* HUSSEY, Die byzantinische Zeit.
36 KESTING, Das epische Theater.
37 RITZEL, Jean-Jacques Rousseau.
38* WERNER, Die Entstehung des christlichen Dogmas.
39* NÖLLE, Die Indianer Nordamerikas.
40 BOLLNOW, Existenzphilosophie und Pädagogik.

Fortsetzung der Übersicht auf der dritten Umschlagseite



4.80

URBAN-BÜCHER

DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

Herausgegeben von Fritz Ernst

57

en).



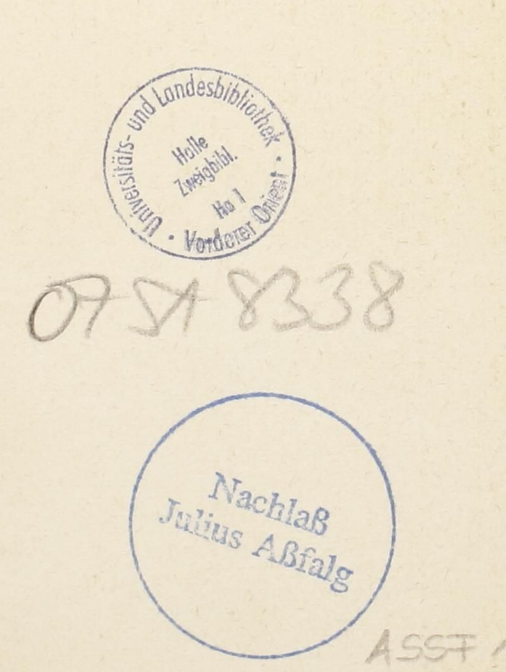
GEO WIDENGREN

Mani und der Manichäismus

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART



Den Freunden in Aarhus
und vor allem Johs. Munck
gewidmet



Umschlagbild: Ausschnitt aus Abb. 12 · Umschlaggestaltung: Gerhard M. Hotop. · Bild auf der Rückseite des Umschlags: Heinz Eifert-Marburg
Druck: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1961 · 88 008



Inhalt





I. DIE UMWELT MANIS

1. Die politische Lage in Mesopotamien und den Nachbargebieten

Mesopotamien am Anfang des 3. Jahrhunderts nach der Geburt Christi! Umstrittene politische Kraftfelder, verschiedene Kultureinflüsse und wetteifernde Religionen machen das Land zu einem Brennpunkt, an dem zwei Imperien, das römische und das iranische, aufeinanderstoßen, wo zwei Kulturen, die hellenistische und die iranische, sich begegnen, und wo die Religionen – nicht nur zwei, sondern eine Unzahl von Glaubensrichtungen – den Kampf um die Seelen aufgenommen haben. Aber unter diesen zahllosen Religionen und Sekten treten zwei in der alten Landschaft Mesopotamien als die Hauptrivalen hervor: das Christentum, die werdende Staatsreligion des römischen Reiches, und der Zoroastrismus, der in Iran eine entsprechende Stellung einzunehmen bestimmt war.

Als Mani, die Hauptperson dieses Buches, zu jener Zeit geboren wurde, waren die Parther noch die Herren in Mesopotamien, das sie etwa um 150 v. Ch. dem seleukidischen Reiche abgerungen hatten. Aber die Herrschaft der Parther nahte sich ihrem Ende. Ihr nach feudalen Prinzipien organisiertes Imperium hatte schon begonnen sich in einzelne Kleinstaaten aufzulösen. Im Sommer 216 n. Chr. – es ist das Geburtsjahr Manis – unternahm der römische Kaiser Caracalla einen Heereszug durch das nördliche Mesopotamien, ohne auf ernsthaften Widerstand zu stoßen. Aber im folgenden Jahr – im Frühling 217 n. Chr. – wurde er von dem Prätorianerpräfekten Macrinus ermordet, und die Parther bekamen für kurze Zeit etwas Ruhe. Macrinus, der noch im Sommer desselben Jahres eine Schlappe bei der Grenzfestung Nisibis erlitt, mußte sich von Ardavān V, dem letzten Partherherrscher des eigentlichen Iran, den Frieden erkaufen. Die Tage des parthischen Reiches waren indessen schon gezählt. Das arsakidische Reich – die Herrscherfamilie stammte von einem gewissen Aršak ab – wurde von dem sassanidischen abgelöst.



Im Jahre 208 hatte Ardašēr, der zu der fürstlichen Familie des Sāsān gehörte, in dem alten persischen Stammland Fārs (Persis) die höchste Macht erlangt. Nachdem er in den angrenzenden Provinzen als Herrscher anerkannt worden war, gelang es ihm in einer entscheidenden Schlacht, den Großkönig Ardavān selbst zu besiegen. Nach diesem Siege konnte Ardašēr durch Feldzüge im Osten seinen Machtbereich nach Ostiran und sogar bis zum nordwestlichen Indien ausdehnen. Die Erfolge Ardašērs wurden dadurch erleichtert, daß er durch Heirat mit der gestürzten arsakidischen Dynastie verwandt war, und so konnte er durch seine Verbindungen viele der mächtigsten parthischen Feudalherren für sich gewinnen.

Auch im Westen hatte Ardašēr große Erfolge. Ein Vorstoß gegen Media Atropatene und Armenien war zwar wenig erfolgreich. Doch gelang es ihm das nördliche Mesopotamien – von den römischen Gebieten abgesehen – zu gewinnen und in der Reichshauptstadt Seleukia-Ktesifon seinen Einzug zu halten. Nachdem er dort gekrönt worden war, mußten ihn alle iranischen Länder als unbestrittenen Herrscher anerkennen.

In Rom herrschte zu dieser Zeit der letzte der Severer, Severus Alexander. Im Jahre 230 wurde Rom von der alarmierenden Nachricht überrascht, daß die römische Grenzfeste Nisibis – wie das nordwestliche Mesopotamien seit den Feldzügen Trajans unter römischer Herrschaft – von dem neuen persischen Machthaber Ardašēr belagert werde. Von römischer Seite wurde der Kampf jedoch erst im Jahre 232 aufgenommen, er führte aber zu keinem Abschluß. Zwar herrschte für kurze Zeit der *status quo*. Aber schon im Jahre 237/38 kehrte Ardašēr mit seiner Heeresmacht zurück und eroberte Carrhae (Harrān) und Nisibis. Dadurch war die römische Euphratgrenze ernsthaft gefährdet. Um sie zu sichern, wurde der römische Vasallenstaat in Edessa wiederhergestellt. Osroëne mit der Hauptstadt Edessa gewann also für kurze Zeit seine relative Selbständigkeit wieder. Als nun aber der persische Kronprinz Šāpūr als Mitregent seines Vaters auf den Plan trat, verstärkte sich die Aktivität auf persischer Seite aufs neue. So wurde die zäh verteidigte Karawanenstadt Hatra in der Wüste von Šāpūr damals erobert, obwohl es unsicher ist, ob dies noch in die Kronprinzenzeit Šāpūrs fiel.

Mit der Thronbesteigung Šāpūrs – wahrscheinlich fand seine Krönung im Jahre 242 statt – bekam Rom einen noch gefährlicheren Gegner als es der Vater gewesen war. Wir befinden uns jetzt auf römischer Seite in der Epoche der sogenannten

Soldatenkaiser. Militärbefehlshaber, oft „barbarischer“ Abstammung, wechseln schnell auf dem römischen Thron, Prätendenten tauchen empor, um gleich darauf wieder zu verschwinden. Die inneren Unruhen bringen es mit sich, daß die Verteidigung der Reichsgrenzen vernachlässigt wird. Die Abwehr mußte oft mit Hilfe von Truppen geführt werden, die durch ein allzu behagliches Garnisonsleben schlaff geworden waren. Insbesondere die syrischen Legionen, d. h. zu dieser Zeit vor allem die Legion III Gallica standen wegen ihres Wohllebens und ihrer geringen militärischen Tauglichkeit in üblem Ruf. Das Leben in der üppigen Stadt Antiochia übte eine stark demoralisierende Wirkung aus.

Der Verlauf der verwickelten Ereignisse der folgenden Zeit war uns zum großen Teil unbekannt, bis kurz vor dem zweiten Weltkrieg eine große Sieges- und Gedenkinschrift von Šāpūr bei Naqsh i Rustam freigelegt wurde. Diese Inschrift und die daran geknüpfte Diskussion hat uns reiche Belehrung über jene Epoche geschenkt.

Trotz der im ganzen wenig günstigen Voraussetzungen kämpfte der damalige Kaiser Gordianus III. nicht ganz ohne Erfolg gegen Šāpūr. Aber der auf ihn folgende Herrscher, Philippus Arabs, beeilte sich im Jahre 244 nach einer Niederlage bei Pērōz-Šāpūr an der Euphratgrenze Frieden zu schließen. In diesem Frieden behielt Rom zwar das nördliche Mesopotamien und Klein-Armenien. Aber Groß-Armenien, das selbständige armenische Reich, von einer parthischen Dynastie beherrscht, dieses Armenien, das Rom ein treuer Bundesgenosse in den Kriegen gegen Iran gewesen war, fühlte sich dadurch enttäuscht. Allmählich gelang es Šāpūr durch verschiedene Mittel, u. a. durch einen von ihm inspirierten Meuchelmord an dem armenischen Herrscher Xosrov, einen dominierenden Einfluß im Lande zu gewinnen und es schließlich mit einer iranischen Armee zu besetzen (um 252). Der Verlust dieses Flankenschutzes bedeutete für Rom einen ernsten Rückschlag.

Aber noch schlimmere Prüfungen standen bevor. Nachdem Šāpūr Armenien in seine Interessensphäre einbezogen hatte, ging er anscheinend sogleich gegen Mesopotamien vor. Auch einige Angriffe gegen die Ostgrenze Irans konnten ihn nicht davon abhalten, schon 254 die Grenzfeste Nisibis und um 256 das heute so berühmte Dura-Europos, ein wichtiges Fort in dem Verteidigungssystem der Euphratgrenze, zu erobern. Im Jahre 260 befand sich der König der Könige vor der Stadt Edessa,



die er hart belagerte. Ihm gegenüber stand mit seiner Armee der damals regierende Kaiser Valerian, um diese wichtige Stadt zu entsetzen. Nach langem Zögern wagte es Valerian, das Kriegsglück herauszufordern. Das Glück war ihm aber nicht hold. Sein an Zahl unterlegenes Heer wurde von den persischen Streitkräften umzingelt. Der Kaiser versuchte durch persönliche Unterhandlungen mit Šāpūr die Lage zu retten, wurde aber von den persischen Soldaten gefangen genommen. Wenn die klassischen Quellen sagen, dies sei mit Trug geschehen – *dolo* oder *per fraudem* lauten Wendungen, die gebraucht werden – so muß dies nicht unbedingt mit der Wahrheit übereinstimmen, denn diese Ausdrucksweise ist in den römischen Berichten beinahe stehende Redensart. Immerhin fielen mit dem Kaiser auch die Präfekten, Provinzstatthalter, Senatoren und eine Menge höherer Offiziere in die Hände Šāpūrs. Allgemeine Auflösung hatte sich der aus allen Teilen des Imperiums gesammelten Armee bemächtigt und sie kapitulierte massenweise. Es war eine der größten Katastrophen, die das römische Reich getroffen hatte, viel größer als die Niederlage bei Carrhae!

Nach dem Sieg bei Edessa eroberte Šāpūr das nördliche Syrien, wo er in der Hauptstadt Antiochia einen syrischen Verräter namens Māryāda' als Gegenkaiser einsetzte. Er begnügte sich aber nicht mit den erzielten Erfolgen, sondern nutzte die Gelegenheit und ließ seine Reiterscharen gegen Norden und Nordwesten schweifen. Sie fielen in die Provinzen Kilikien, Kappadokien, Lykaonien und Pontus ein. Ja, einzelne streitende Korps haben vielleicht sogar Galatien erreicht. Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß Kappadokien und Pontus schon von dem durch Šāpūr besetzten Armenien aus angegriffen worden waren. Durch diese Ausweitung des Feldzuges hat Šāpūr wohl nicht nur Verwirrung in die römische Verteidigung tragen und reiche Beute gewinnen wollen; er trachtete auch nach der Herrschaft über diejenigen Provinzen in Klein-Asien, die seit achämenidischer Zeit einen starken iranischen Bevölkerungseinschlag, besonders im grundbesitzenden Feudaladel, besaßen.

In Pontus, Kappadokien und Kommagene gab es einst iranische Staatenbildungen, die von den Römern beseitigt und dem Imperium einverleibt worden waren. Hier konnte das sassanidische Iran als Erbe der großen Traditionen des Achämenidenreiches auftreten. Daß Šāpūr allen Ernstes von einer dauernden Besitznahme dieser Gebiete geträumt hat, scheint



ziemlich deutlich aus seinen religionspolitischen Maßnahmen hervorzugehen. Hier gibt uns eine andere vor etwa 20 Jahren gefundene Inschrift als willkommene Ergänzung Aufschluß. Auch sie stammt aus der Zeit Šāpūrs, hat aber als Verfasser nicht den Großkönig, sondern einen hohen zoroastrischen Würdenträger namens Kartēr, einen Mann, der auf eine entscheidende und schicksalsschwere Weise in das Leben Manis eingreifen sollte. Dieser Kartēr, der unter den Nachfolgern Šāpūrs eine Stellung einnahm, die man etwa als die eines Kultusministers bezeichnen kann, ist der wirkliche Schöpfer der sassanidischen Staatskirche, ein gescheiter, machtgieriger, rücksichtsloser Prälat, dessen einzige schwache Seite eine gewisse Eitelkeit war, jedenfalls wenn wir ihn nach den prahlerischen Redensarten beurteilen wollen, in welchen seine Inschrift abgefaßt ist.

Dieser Kartēr erzählt, daß er – der offenbar Šāpūr auf seinen Feldzügen begleitet hat – in den eroberten Provinzen die verfallenen Feuertempel habe wiederherstellen lassen, ja sogar, daß er an Orten, an denen es keine Feuertempel gab, neue habe bauen lassen. Wir wissen aus der Geschichte Armeniens, daß solche religionspolitische Maßnahmen zur Schaffung zoroastrischer Kultmittelpunkte nur zu Zeiten vorgenommen wurden, da die Perser sich ihrer Macht in den besetzten Gebieten sicher fühlten. Man versuchte, das besetzte Land auch ideologisch in seine Interessensphäre einzubeziehen. Auf dem Grund dieses religionspolitischen Prinzips, das mit großer Konsequenz verfolgt wurde, wird es deutlich, daß Šāpūr auf eine „Iranisierung" der kleinasiatischen Provinzen hinzielte, die einstmals dem achämenidischen Reich angehört hatten und die noch zu jener Zeit wahrscheinlich eine starke iranische Bevölkerungsschicht besaßen. Wir wissen übrigens, daß noch ein paar hundert Jahre später die iranischen Magier in diesen Gegenden so mächtig waren, daß sie der christlichen Staatsreligion starken Widerstand entgegensetzten.

Doch die Pläne Šāpūrs ließen sich auch nicht annäherungsweise verwirklichen. Im Spätherbst des Jahre 260 mußte er den Rückzug antreten und seine Armee nach Mesopotamien zurücknehmen. Die rein militärischen Gründe des Mißerfolges können wir hier nicht erörtern. Deutlich ist aber, daß mancherlei Umstände zusammenkamen: der wachsende römische Widerstand von seiten einiger energischer Kommandanten der Lokalverteidigung; die in die Länge gezogenen Verbindungswege mit den daraus folgenden Schwierigkeiten für den Nach-



schub; die Furcht vor einem Winterfeldzug, der sich für die Hauptwaffe, die Kavallerie, immer nachteilig erwies; vielleicht auch eine gewisse Enttäuschung über die passive Haltung der Bevölkerung der „befreiten“ Gebiete; endlich die unsicheren Verhältnisse an der Ostgrenze Irans – alle diese Faktoren zusammen mögen den Großkönig dazu bewogen haben, seine weit gesteckten Pläne aufzugeben.

Damit ist jedoch nicht gesagt, daß er für die Zukunft völlig auf sie verzichtet hätte. Im Gegenteil, der Krieg wurde während seiner Regierungszeit fortgeführt, ohne daß allerdings Šāpūr wirkliche Erfolge erzielen konnte. Es ist aber wichtig zu bedenken, daß es um die Mitte des dritten Jahrhunderts so aussah, als ob sich die Macht des iranischen Großkönigs über den ganzen Vorderen Orient erstrecken würde. Für die Verbreitung der Religion Manis war diese Tatsache von großer Bedeutung.

2. *Die kulturelle Lage in Mesopotamien und den Nachbargebieten*

Wie der politische Kampf in Mesopotamien zwischen dem iranischen und dem römischen Imperium ausgefochten wurde, so gab es auch im kulturellen Bereich eine Auseinandersetzung zwischen den von diesen Imperien vertretenen geistigen Sphären. Das römische Reich hatte im Heer als Kommandosprache selbstverständlich das Latein, das auch als Verwaltungssprache seine natürliche Aufgabe erfüllte. Aber das Griechische behauptete sich immer noch in der staatlichen Verwaltung und war dazu die, kulturell gesehen, dominierende Sprache im ganzen Vorderen Orient. Eine Reihe von Orientalen treten in den drei ersten Jahrhunderten n. Chr. mit literarischen Werken in griechischer Sprache hervor. Es gibt darunter Schriftsteller, Philosophen und andere Gelehrte. Dieser sprachliche griechische Einfluß erstreckt sich weit über die politischen Grenzen des römischen Reiches hinaus. Die Parther hatten ja seit etwa 150 v. Chr. Mesopotamien ihrem iranischen Reich einverleiben können. Dabei übernahmen die arsakidischen Großkönige die Verwaltungsbeamten des seleukidischen Reiches. Ihre amtliche Sprache, ebenso wie die Sprache ihrer Münzlegenden, ist darum, jedenfalls in den belegten Fällen, das Griechische gewesen.

Das wichtigste Zeugnis dafür ist ein amtliches Schreiben



des Königs Ardavān III., das aus dem Jahre 21/22 n. Chr. datiert u. a. an die Vertrauensbeamten des Königs in Susa in der Provinz Susiana (Xūzistān) gerichtet ist. Der eine von diesen war wahrscheinlich ein *epistátēs,* ein von der seleukidischen Staatsverwaltung übernommener Vertrauensposten, der andere sicherlich der parthische Satrap. Typischerweise trägt dieser den echtiranischen Namen Frahāt, jener den griechischen Namen Antiochos. In dem in bestem Griechisch abgefaßten Schreiben greift der Partherkönig in die Wahl der städtischen Beamten regulierend ein, und er tut es in Ausdrücken, die dem schon in der Zeit der Diadochen ausgebildeten Protokollstil entnommen sind.

Aus der parthischen Zeit der Stadt Susa gibt es indessen noch andere, und zwar mehr literarische Proben für das Weiterleben der griechischen Sprache innerhalb der Grenzen des Partherreiches. Einige Inschriften aus Susa zeugen davon, daß es im dortigen Palast einen Hofstaat und eine Leibwache gab, deren Mitglieder sich der griechischen Sprache bedienten und griechische Namen trugen. Verschiedene Inschriften literarischen Charakters unterstreichen die wichtige Stellung des Griechischen, auch was die schöne Literatur betrifft. Inhaltlich von großem Interesse sind einige Inschriften, die erwähnen, daß Sklaven und Sklavinnen dem Dienst der Fruchtbarkeitsgöttin Nanaia geweiht worden sind.

Von dem griechischen Einfluß zeugt auch die starke Stellung, die die griechische Stadt Seleukia noch in parthischer Zeit zu behaupten vermochte. Hinzu tritt der Umstand, daß viele andere griechische Kolonien, wie z. B. die Stadt Artemisia im unteren Mesopotamien eine ähnliche Stellung wie Seleukia eingenommen haben. Leider kennen wir bis jetzt nur eine geringe Zahl von diesen Städten mit griechisch sprechenden Bewohnern, weil Grabungen bisher nur in den wenigsten Fällen gerade an solchen Orten unternommen worden sind. Wie sich das Leben in ihnen gestaltet haben mag, können wir aber doch einigermaßen durch die Stadt Dura-Europos erfahren. Auch dort zeugen wiedergefundene Inschriften von dem dominierenden Einfluß der griechischen Sprache, obgleich Inschriften und Dipinti in Palmyrenisch und Pahlavi ebenso wie ein juristisches Dokument in Syrisch die breite orientalische Unterschicht in den mesopotamischen Städten andeuten.

Wir sehen also, daß griechische Sprache und Kultur sich auch in der Partherzeit in Mesopotamien und seinen Nachbargebieten eine staunenswerte starke Stellung bewahrt haben,



so daß auf vielen Wegen und durch viele Kanäle der griechische Kultureinfluß sich geltend machen konnte. Dagegen ist leicht festzustellen, daß die alte babylonische Kultur schon im ersten vorchristlichen Jahrhundert sich nicht mehr ernstlich zu behaupten vermochte. Man schrieb wohl noch hier und da, besonders natürlich in den alten Kulturzentren, gewisse Dokumente in der altererbten Sprache, die jedoch schon im 6. Jahrhundert v. Chr. als gesprochene Sprache vom Aramäischen abgelöst worden war. Es ist typisch, daß die babylonische Sprache, wenn sie überhaupt noch verwendet wurde, häufig mit griechischen Buchstaben geschrieben wurde, ebenso wie man schon früher angefangen hatte, Babylonisch in aramäischer Schrift zu schreiben. In der Zeit nach dem Beginn unserer Zeitrechnung dürften kaum noch Dokumente in Keilschrift aufgezeichnet worden sein. Wir dürfen daran erinnern, daß der babylonische Priester Berossos schon in frühseleukidischer Zeit die alten heiligen Überlieferungen in Griechisch niedergeschrieben hatte, um sie so für die Nachwelt zu retten.

Wie die hellenistische Kultur eine Symbiose zwischen griechischem und orientalischem Wesen darstellt, so besteht auch die Literatur in dem Mesopotamien dieser Epoche nicht restlos aus griechisch-sprachigen Werken. Wir wagen zu behaupten, daß einzelne literarisch gestaltete Schriften in syrischer Sprache schon im ersten christlichen Jahrhundert vorlagen. Einige Grabinschriften in geschliffener syrischer Sprache stammen aus dieser Zeit. Etwas später datiert (2.–3. Jahrhundert) sind die neugefundenen Inschriften aus der unmittelbaren Nähe von Edessa, die für unsere Kenntnis der geistigen Kultur des nördlichen Mesopotamien sehr aufschlußreich sind. Das älteste datierbare, im eigentlichen Sinn literarische Dokument ist die Epistel des Mārā bar Serapion, die Maximen der populären Stoa zum Inhalt hat. In dieser Epistel finden wir auch ein Zitat aus einem verlorengegangenen Gedicht.

Königliche Archivalien, die manchmal annalistischen Charakter tragen, sind ebenfalls früh aus Edessa belegt. Auch ein bedeutsames juristisches Dokument aus Dura-Europos zeugt von einer feingeschliffenen Sprache, in diesem Falle sogar mit ausgebildeter juristischer Terminologie. Daß der berühmte Achiqar-Roman in syrischer Sprache in Umlauf war, schon bevor er einer christlichen Überarbeitung unterzogen wurde, ist eine feststehende Tatsache.

Im zweiten christlichen Jahrhundert machen wir mit einer überragenden literarischen Persönlichkeit Bekanntschaft, dem



Gnostiker Bardesanes, der zugleich Philosoph, Historiker, Ethnograph, Astronom, Dichter, christlicher Apologet und Polemiker war und am Hofe in Edessa eine überaus wichtige Stellung innehatte. Sein Einfluß und sein Ansehen an dem von parthischen Sitten geprägten Hofe des Königreichs Osroëne war vielleicht nicht nur seinem ungewöhnlich scharfen Verstand, sondern auch seiner außerordentlichen Gewandtheit im parthischen Nationalsport, dem Bogenschießen, zuzuschreiben (Julius Africanus, Fragment der Chronographie). In die parthische Zeit müssen wir auch das berühmte syrische „Lied von der Perle" datieren, denn sein Hintergrund ist durchaus die geographische, soziale und kulturelle Struktur des parthischen Feudalstaates. Ja, das Lied ist so voll von iranischen Lehnwörtern und Lehnübersetzungen, daß es in vielen Einzelheiten nicht ganz verständlich wird, wenn man seine Phrasen und Anspielungen nicht in die mitteliranische Sprache zurücküberträgt.

Wir können zusammenfassend feststellen, daß dieser aramäische literarische Aufschwung, der stärkste seit der Zeit des sogenannten „Reichsaramäisch" in den Tagen der Achämeniden, zur Schaffung einer einheitlichen syrischen Literatursprache geführt hat, einer Schriftsprache, die auf den in Edessa gesprochenen und geschriebenen lokalen Dialekt zurückgeht. Aufschlußreich ist auch die Tatsache, daß der Vertrag aus Dura keine merklichen Abweichungen von dem edessenischen syrischen Dialekt aufweist.

Auf dem Hintergrund dieses Aufsteigens des Syrischen zur Literatursprache *par excellence* in Mesopotamien müssen wir den Umstand verstehen, daß ein Religionsstifter wie Mani, seiner iranischen Herkunft ungeachtet, sich beinahe ausschließlich der syrischen Sprache in edessenischer Färbung bedient, wenn er seine religiöse Verkündigung in seinem Vaterland verbreiten will.

3. Die religiösen Verhältnisse in Mesopotamien und den Nachbargebieten

Auf dem Gebiet der Religion herrscht innerhalb der von den griechischen und aramäischen Sprachen geprägten Landschaften eine ungemein starke Zersplitterung. Wenn wir Mesopotamien betrachten, können wir hier zuerst einige große religiöse Gruppenbildungen feststellen. Die herrschende par-



thische, später sassanidische Oberschicht hat weitgehend gewissen Formen iranischer „Volksreligion“ gehuldigt. Besonders die Verehrung der Gottheiten Mithra und Anāhitā hat eine Rolle gespielt, und zwar innerhalb eines Rahmens, den wir im Zervanismus wiederfinden. Auf diesen Zervanismus kommen wir später noch oft zu sprechen. Gewiß hat der eigentliche Zoroastrismus auch in Mesopotamien eine starke Stellung unter den iranischen Bewohnern gehabt, aber die herrschende Priesterschaft der Magier hat offenbar vor allem dem Zervanismus gehuldigt.

Die Juden besaßen von alters her große Kolonien in der Landschaft Babylonien; sie übten eine nicht unbeträchtliche Propaganda aus, die für einige Zeit sogar das parthische Herrscherhaus in Adiabene zu jüdischen Proselyten machte. Dieser jüdische Einfluß in Adiabene wie auch in Edessa und Babylonien hat die alttestamentlichen Schriften und jüdischen Überlieferungen vor der Einführung des Christentums in vielen Kreisen bekanntgemacht.

Die frühere babylonische Religion mag in verschiedenen Schattierungen zwar immer noch viele Anhänger gehabt haben; besonders wurden lokale Gottheiten, wie Ištar von Arbela, lange verehrt. Aber es ist nicht zu verkennen, daß sie auf dem Wege ist ihren Charakter zu verändern. Die lokalen Kulte sind unerbittlich im Aussterben. Eine eigentümliche Sonderentwicklung der alten Verehrung der Astralgötter ist aus viel späterer Zeit aus der Stadt Harran in Nordmesopotamien bekannt. Dank den oben (S. 14) erwähnten syrischen Inschriften aus der Nähe von Edessa beginnen die Vorstufen dieser babylonischen, gnostisch gefärbten Astralreligion allmählich vor unseren Augen konkreter zu werden. Wichtig ist, daß wir unter diesen astralgläubigen Gnostikern einen griechisch-syrischen Synkretismus finden, bei dem die griechisch gefärbte Terminologie von großem Interesse ist. Hier treffen wir Lehnwörter wie *bōlos*, der „Klumpen“, *hūlā*, die Materie, und *nāmōsā*, das Gesetz – Ausdrücke, die für die nachfolgende Zeit Bedeutung gewannen.

Natürlich haben wir auch mit gewissen syrischen Kulten zu rechnen, die ihre Anhänger in Assyrien und Babylonien gehabt haben. Die Ausgrabungen in Dura zeigen, daß die römischen Legionäre syrischer Abstammung, wie selbstverständlich auch die syrischen Hilfstruppen, an ihren verschiedenen Garnisonsorten den ererbten Kulten treu geblieben sind.

Vor allem in Südbabylonien haben verschiedene Täufer-



sekten mit babylonisch-syrischem, jüdischem und christlichem Hintergrund eine Zuflucht gefunden. Das typische Beispiel bieten die Mandäer, auf die wir noch zu sprechen kommen.

Die Anhänger des Christentums endlich haben ziemlich früh festen Fuß im nördlichen Mesopotamien gefaßt, wo Edessa ein Missionszentrum gewesen ist. Von dort hat sich das Christentum nach Osten und Westen ausgebreitet und schon in parthischer Zeit (um 100 n. Chr.) auch rein iranische Gebiete erreicht, zuerst die Provinz Adiabene, dann die Provinzen Susiana und Persis. Diese christliche Religion bot übrigens einen ziemlich reich variierten Schatz von Typen und Schattierungen.

Von allen diesen verschiedenen Religionen und religiösen Bewegungen hatte wohl das Judentum am Anfang des dritten nachchristlichen Jahrhunderts am stärksten seine missionarische Kraft eingebüßt. Das Christentum, das im nördlichen Mesopotamien in stark judaisierender Prägung auftrat und anfangs seine meisten Proselyten in rein jüdischen Kreisen gewann, hat sich schon früh als ein übermächtiger Konkurrent gezeigt. Die syrische Addailegende von der Wirksamkeit des Apostels Addai ist von unschätzbarem Wert, wenn es darauf ankommt die Umwelt kennenzulernen, in der das syrische Christentum sich entwickelt hat. Sehr wertvoll sind auch die syrischen Übersetzungen des Alten und des Neuen Testaments, denn sie zeugen von der engen Verbindung, die zwischen Edessa und der ursprünglichen Heimat des Christentums bestand. Die sogenannte Peshittaversion des Alten Testaments zeigt ferner eine so nahe Verwandtschaft mit den jüdisch-aramäischen Übersetzungen des Alten Testaments, den Targumen, daß ein sehr enger Zusammenhang mit jüdischen oder judenchristlichen Kreisen anzunehmen ist. Die Bedeutung der jüdischen Religion wie auch des Alten Testaments für Mani und den Manichäismus ist zwar groß, aber rein negativ – darüber haben wir später noch zu handeln.

Das Christentum wird nun in Edessa von Anfang an vor allem von einer gnostisch betonten Richtung vertreten, nämlich eben von dem oben erwähnten Bardesanes und seiner Schule. Unter „Christen" hat man deshalb in Edessa in erster Linie die Bardesaniten verstanden. Aber auch die Markioniten, die Nachfolger des großen gnostischen Kirchengründers Markion, haben in Nordmesopotamien, besonders in Edessa, blühende Gemeinden besessen. Noch der berühmte Bischof Rabbūlā hatte am Anfang des 5. Jahrhunderts harte Arbeit, wenn es



galt, die Markioniten wie die Bardesaniten zurückzudrängen. Lange hatte die Großkirche in Syrien-Mesopotamien Schwierigkeiten besonders mit diesen beiden Sekten, die noch in islamischer Zeit eine Sonderexistenz führten.

Es ist interessant und sicherlich bedeutsam festzustellen, daß die zwei hervorragenden gnostischen Kirchenhäupter Markion und Bardesanes in einer stark iranisch beeinflußten Umwelt aufgewachsen sind. Markion stammt aus der kleinasiatischen Hafenstadt Sinope im alten iranischen Königreich Pontus. Bardesanes hat enge Beziehungen nicht nur zu dem von parthischer Kultur geprägten Hof der Stadt Edessa, sondern auch zu dem von einer parthischen Dynastie und einem parthischen Feudaladel beherrschten Armenien, dessen Geschichte er geschrieben hat. Diese iranischen Verbindungen sind der Erwähnung wohl wert, denn sie mögen in gewisser Hinsicht zur Erklärung für den iranisch beeinflußten Dualismus in ihren gnostischen Systemen dienen. Markion und Bardesanes können beide als Vorgänger Manis betrachtet werden, sowohl was ihre Herkunft wie auch was ihre Anschauung betrifft. Beide haben auch auf Mani einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Die polemische Auseinandersetzung Manis mit seinen beiden Vorgängern zeigt, daß er das Bedürfnis empfand, sich von ihrem Einfluß frei zu machen und seine Unabhängigkeit eindeutig zu betonen.

Einige Dokumente zeugen von diesem frühen syrischen Gnostizismus. Von Bardesanes selbst sind nur einige Fragmente erhalten geblieben, die von den Polemikern gerettet wurden. Wichtig ist hier vor allem ein kosmogonisches Gedicht, das wir bei dem syrischen Schriftsteller Moses bar Kēphā lesen. Sein berühmter Dialog über das Schicksal ist auch bewahrt geblieben, aber von gnostischen Anschauungen findet sich dort keine Spur.

Ergiebiger als diese Zeugnisse für die frühe Gnosis des syrisch-sprachigen Gebietes sind die apokryphen Apostelakten, die unter dem Namen des Apostels Thomas umliefen und die dessen Wirksamkeit als Missionar im nordwestlichen Indien in einer stark parthisch beeinflußten Welt anschaulich schildern. In diesem Apostelroman, der wie alle ähnlichen Werke mit den literarischen Schemata und Stilmitteln des antiken Romans arbeitet, ist das gnostische Element so massiv, daß man sogar rein manichäische Einflüsse zu entdecken meinte. Eine genauere Analyse dieser Schrift zeigt jedoch, daß sowohl ihre prosaischen Bestandteile wie die eingelegten Gedichte

und liturgischen Partien von einem gnostischen Typus sind, der vom Manichäismus unabhängig ist, ihn aber in gewisser Hinsicht vorwegnimmt.

Von diesem Gesichtspunkt her ist am wichtigsten das berühmte „Lied von der Perle". Einer der besten Kenner der syrischen Literatur, F. C. Burkitt, hat von der syrischen Literatur gesagt, sie sei gekennzeichnet durch eine gewisse Mittelmäßigkeit. Aber er nimmt dieses Gedicht aus, dem er übrigens eine glänzende Übersetzung ins Englische gewidmet hat.

Das Gedicht handelt von einem parthischen Königssohn, der nach Ägypten „hinabsteigt", um im Auftrag seiner Eltern eine Perle zu gewinnen, die von einem furchtbaren, giftschnaubenden Drachen gehütet wird. Als er nach Ägypten kommt, verschweigt er seine Herkunft aus Furcht vor den Bewohnern des Landes. Aber er wird durchschaut. In dem Gasthaus, in dem er sich aufhält, gibt man ihm ein so schweres Essen, daß er seinen Auftrag vergißt und in einen tiefen Schlaf versinkt. In seiner parthischen Heimat hat man indessen mit Sorgen von seinem Mißgeschick gehört. Der König, sein Vater, ruft alle Großen und Fürsten des Reiches zu einem Landtag zusammen, läßt einen mahnenden Brief an seinen Sohn in Ägypten ausfertigen, der von den Feudalherren, der Königin und ihm selbst unterzeichnet und versiegelt wird. Der Brief war übrigens auf feinster Seide geschrieben. Auf wunderbare Weise kommt der Brief in Gestalt eines Adlers geflogen und weckt mit seinem Ruf den schlummernden Prinzen. Der vernimmt staunend die Botschaft und gedenkt seiner Heimat, seiner Herkunft und seines Auftrags. Der Königssohn rafft sich zusammen, verzaubert mit einer Beschwörung den schrecklichen Drachen, nimmt die Perle an sich und kehrt nach Hause zurück. Als er zur Grenze des Vaterlandes kommt, trifft er zwei Schatzmeister, die ihm sein königliches Prachtgewand entgegentragen. Vor der Abreise nach Ägypten hatte er nämlich diese Tracht ablegen müssen, aber sein Vater und seine Mutter hatten ihm versprochen, daß er nach Vollführung des Auftrags sein Gewand wieder bekommen würde. Und wie er sein Gewand erblickte, konnte er sich darin spiegeln und er sah, daß es dieselbe Gestalt wie er selbst besaß. Wenn auch zwei an Zahl, sind sie doch wie ein einziges Wesen. Dieses sein zweites Ich erzählt ihm, daß es im selben Maße wie seine eigenen guten Taten gewachsen sei. Mit seinem königlichen Gewand angetan, zieht der Prinz durch die Empfangshalle eines Sa-



trapen, der ihn zuerst mit allen Ehren empfängt, zum Hofe des Königs der Könige.

Dieses eigenartige und farbenreiche orientalische Märchen hat in allen kontrollierbaren Einzelheiten einen rein parthischen Hintergrund und muß schon deswegen in die Zeit vor dem Auftreten Manis datiert werden. Es ist also völlig ausgeschlossen, daß der Königssohn, wie man seinerzeit meinte, eine Symbolgestalt für Mani sein könnte. Nicht nur, daß die soziale, geographische und sprachliche Umwelt in dem Gedicht parthisch ist – eine Reihe von Zügen setzen im übrigen eben das feudale parthische Königreich voraus. Es wird ja ausdrücklich gesagt, daß es alle Fürsten und Großen Parthiens sind, die der Großkönig zusammenrufen läßt; es ist also ganz unmöglich, daß die Handlung zur Zeit des sassanidisch beherrschten Iran spielen könnte, in welche Epoche das öffentliche Auftreten Manis fällt.

Nein, dieses Gedicht, das der Forschung den Schlüssel zum Verständnis des wahren Wesens der Gnosis geschenkt hat, ist vormanichäisch und zeigt die geistige Welt, in die Mani eingetreten ist. Auf die in diesem Gedicht wiedergegebenen Gedanken werden wir noch oft Anlaß haben, zurückzukommen.

In den Thomasakten finden wir, wie bereits erwähnt, auch andere eindeutig gnostische Dokumente, nämlich die Weihegebete, welche die sakramentalen Handlungen des Apostels, Taufe und Abendmahl, einleiten. Diese beiden Sakramente bilden in der syrischen Christenheit nur zwei Elemente derselben Handlung. Diese Handlung wird mit dem Exorzismus eingeleitet, dem Austreiben der Dämonen, von denen der Mensch besessen ist und die ihn krank und leidend machen. Der Exorzismus befreit den Menschen für eine gewisse Zeit von dem bösen Geist, aber erst durch die Taufe wird der Mensch endgültig gereinigt und die Macht der Dämonen zerschmettert. Durch die Taufe wird der Mensch frei von Sünden und auf diese Weise auch von der Krankheit befreit; denn die Krankheit ist nach semitischer Anschauung eine Folge der Macht, welche die Dämonen über den sündigen Menschen gewonnen haben.

Auf die Taufe folgt immer das Abendmahl; dadurch steigt der Neugetaufte zum himmlischen Paradies auf und wird der Frucht vom Baum des Lebens teilhaftig. Dieser Baum ist kein anderer als Christus, dessen Blut und Leib eben als die Frucht des Lebens aufgefaßt werden. „Die Frucht, die Adam im Paradiese nicht schmeckte, ist heute in eueren Mund mit Freude



gelegt“, sagt der syrische Kirchenvater Ephrem in einem Lied an die Neugetauften (Epiphaniehymnen XIII, 17). Dieselbe Anschauung tritt uns schon in den Thomasakten entgegen (Kap. 135), wo das Abendmahl als *pharmacum vitae* gilt.

Eigentümlich ist, daß in diesen Apostelakten das Wasser kein unumgängliches Element bei der Taufe zu sein scheint, da die Salbung mit Öl manchmal als ebenso bedeutsam erscheint. Auch das Öl wird mit der Paradieserzählung verknüpft, insofern als die Gnostiker sich vorstellen, dieses Öl symbolisiere das Öl vom Baum des Lebens im Paradies. „Ich bin mit dem glänzenden Öl des Baumes des Lebens gesalbt“, sagt eine bei Origines (Contra Celsum VI, 27) bewahrte gnostische Formel.

In dieser organischen Verbindung zwischen Exorzismus, Taufe und Kommunion haben wir ein altes mesopotamisches Erbe zu sehen. Die Ausgestaltung, die diese sakramentalen Handlungen in der syrischen Christenheit bekommen haben, besonders in ihren gnostischen Varianten, läßt den Zusammenhang mit der alten mesopotamischen Religion deutlich durchschimmern. Dieser geschichtliche Zusammenhang wird auch in der hierauf bezüglichen Terminologie überall sichtbar.

Gehen wir von Nordmesopotamien nach Südbabylonien, so gelangen wir zu dem klassischen Lande der gnostischen Täufersekten. Es ist gewiß kein Zufall, daß die gnostischen Taufbewegungen eben in diesen Gegenden eine beständige Heimat gefunden haben. Von ältester sumerischer Zeit bis in unsere Tage kann man hier von einer ungebrochenen Tradition sprechen. Schon während der Zeit der alten sumerischen Kultur gab es in der südbabylonischen, damals an der Persischen Bucht gelegenen Stadt Eridu einen Kultus, der mit dem Hochgott Ea und den ihn umgebenden Göttern, seiner Gemahlin Damkina und seinem Sohn Asariludu (später mit Marduk identifiziert) verknüpft war. In diesem sogenannten Ea-Eridu-Kreise spielten Waschungen mit Wasser eine große Rolle als Mittel, die kranken Menschen aus der Gewalt der Dämonen zu befreien und sie gesund zu machen. Auch das Öl, „das Öl des Lebens“, wie es genannt wurde, ist ein wichtiges Element bei diesen rituellen Handlungen. Der Gott erscheint dadurch als der Heiler der von den Krankheitsdämonen geplagten Menschen. Er ist in diesem Kreise vor allem *der Arzt* und wird in den Texten als solcher angerufen und gepriesen. Positiv gesehen, hofft der Mensch dadurch Leben zu gewinnen, daß er das Kraut des Lebens oder die Frucht vom Baum

des Lebens ißt, oder dadurch, daß er mit dem Wasser des Lebens besprengt wird oder es zu trinken bekommt. Verschiedene Texte erzählen wie Gilgamesh auszog, um das Kraut des Lebens zu finden, oder wie Adapa zum Himmel aufstieg und wie ihm dort Speise des Lebens und Wasser des Lebens gereicht wurden. Er wurde mit Öl gesalbt und in ein Prachtgewand gekleidet. Dies sind Riten, die am sumerischen König bei seiner Inthronisierung vorgenommen wurden, deren aber auch der gewöhnliche Mensch anscheinend teilhaftig zu werden hoffte. Das Gilgameshepos endet in absolutem Pessimismus. Es gelang dem Helden nicht, das Kraut des Lebens zu erlangen, um es den Menschen als Speise zu bieten. Aber wir wissen, daß es in Mesopotamien Kreise gab, die wir als Mysteriengemeinden bezeichnen können, bei denen die Hoffnung, „das Leben" zu erreichen, nicht aufgegeben war.

In den südbabylonischen Täuferbewegungen haben wir offenbar Ausläufer derjenigen altorientalischen Organisationen zu sehen, die ins Zentrum ihres kultischen Handelns ein Sakrament der Waschung und Kommunion, von einer Dämonenbeschwörung eingeleitet, gesetzt haben. Aber wenn Mesopotamien den religiösen Erlebnissen den rituellen Rahmen gegeben hat, ist es doch Iran, das den Riten einen tieferen spekulativen Sinn geschenkt hat.

Die letzten Worte zielen vor allem auf die Religion der Mandäer. Diese stellen eine kleine Taufbewegung dar, deren Anhänger noch heute vor allem im südlichen Iraq anzutreffen sind. Ihre Zahl wird nicht einmal auf 5000 Menschen geschätzt. Sie leben hauptsächlich – heute wie früher – im Sumpfgebiet des Deltas der großen Ströme Euphrat und Tigris.

Die heutigen Mandäer sind die Erben der gnostischen Täufersekte, die schon zu Manis Lebzeiten bestanden und ihre heiligen Schriften, Anschauungen und Handlungen treu bewahrt hat. Tatsächlich ist bis in unsere Tage das Datum der Entstehung der mandäischen Bewegung heiß umstritten. Die mandäische Literatur ist nämlich erst nach der arabischen Eroberung Mesopotamiens aufgezeichnet worden. Darum müsse, so hat man gemeint, der Mandäismus bedeutend jünger sein als der Manichäismus, und die unbestreitbaren Übereinstimmungen zwischen diesen beiden gnostischen Bewegungen müßten auf Anleihen des Mandäismus beim Manichäismus beruhen.

Eine solche Schlußfolgerung wäre indessen voreilig. Wir besitzen nämlich mandäische Beschwörungstexte, die man aus



paläographischen Gründen um 400 n. Chr. datieren kann. Diese Texte, die auf Bleitafeln geschrieben sind, enthalten im großen ganzen schon die Namen der mandäischen Gottheiten und eine Reihe der wichtigsten mandäischen Vorstellungen. Durch diesen Umstand werden wir bis etwa zum Jahr 330 n. Chr. geführt, da ja der Mandäismus auch eine gewisse Zeit brauchte, um sich voll zu entwickeln. Immer noch klafft jedoch eine Lücke von mehr als 100 Jahren bis zum Auftreten Manis. Indessen treten andere Erwägungen hinzu. Die Mandäer nennen sich selbst *mandāyē* nach der ostaramäischen Bezeichnung für Gnosis, *mandā* (< *mand*^{e}*ʿā*). Aber ihre gewöhnlichste Selbstbezeichnung ist eine andere, nämlich *nāṣorāyē*. Nun ist es eigentümlich, daß dieser Terminus auch eine Bezeichnung für die Christen gewesen ist. Schon Jesus wird in der Evangelienliteratur (Matth 2, 23) als ein *nazorayos* bezeichnet (die syrischen Bibelübersetzungen haben dafür: *nāṣrāyā*). Dort wird dieser Terminus damit begründet, daß er aus der Stadt Nasareth stammt. Aber man hat darauf hingewiesen, daß *naṣorayos* nicht die natürliche Adjektivform von Nasareth ist, und diese Beobachtung behält unbestreitbar ihre Gültigkeit. Nun ist es Tatsache, daß die Mandäer nur mit glühendem Haß die Christen erwähnen, die sie auch nicht *nāṣorāyē* nennen – eine Bezeichnung, die sie für sich selbst beanspruchen – sondern *kristiyānē*. Daß sie von den Christen, die im Vorderen Orient tatsächlich auch *nāṣorāyē* genannt wurden, diesen Namen übernommen haben sollten, ist also an sich schon kaum glaubhaft. Dazu tritt noch ein sehr wichtiger Umstand. In der früher erwähnten Kartērinschrift aus Naqsh i Rustam werden die verschiedenen nichtzoroastrischen Religionsanhänger aufgezählt, die der zoroastrische Prälat sich rühmt verfolgt zu haben. Er nennt dort zusammen sowohl Christen, *kristiyān*, als auch *naṣorāyē*. Diese Inschrift können wir um das Jahr 275 n. Chr. datieren. In dieser Zeit existierten also innerhalb der Grenzen des Sassanidenreiches Christen und *nāṣorāyē* als Anhänger zweier vom iranischen Staate verschiedenen Konfessionen zugerechneter Religionsgemeinschaften.

Dieser Umstand stimmt mit dem überein, was wir sonst von der Bezeichnung *nāṣorāyē* wissen. So kennen wir eine jüdisch-christliche Sekte mit dem Namen *naṣoraioi*. Die Mandäer bezeichnen sich aber auch als *nāṣorāyē*, und es ist unbestreitbar, daß es bei ihnen viele jüdische Überlieferungen gibt; zugleich deuten viele Züge auf palästinensichen Ursprung hin, wie wir auch sehen können, daß dieser jüdische



Einschlag nichtorthodoxer, rein „häretischer“ Art sein muß. Mehrere Einzelheiten weisen tatsächlich auf eine samaritanisch-jüdische Gnosis hin. In diesem Falle haben die neuen Texte vom Toten Meer mancherlei bedeutsame Aufschlüsse gebracht.

Die Bardesaniten betrachteten sich als Christen, wurden aber von der späteren Großkirche als Ketzer gebrandmarkt. Das hindert nicht, daß von Anfang an die Bardesaniten in Edessa ein Anrecht auf den christlichen Namen beanspruchten und auch als „Christen“ bezeichnet wurden, während die Mitglieder der Großkirche nach ihrem Bischof Palūṭ „Palūṭianer“ genannt wurden. Auf ähnliche Weise können wir uns gut vorstellen, daß der Name *nāṣorāyē* von verschiedenen christlichen Richtungen in Anspruch genommen wurde, anfangs aber auch von jüdischen gnostischen Bewegungen aus dem gnostisch beeinflußten Täuferkreis, mit dem wir auch den Ursprung des Christentums in Verbindung bringen können. Mit historischem Recht haben also die Mandäer allem Anschein nach den Namen *nāṣorāyē* getragen, der so etwas wie „Observanten“ bedeutet. Die Observanz betrifft wohl in diesem Falle die für die Bewegung typischen Taufgebräuche.

Es macht also keine Schwierigkeiten, das Entstehen des Mandäismus zu erklären. Vom jüdischen Ursprung haben wir schon gesprochen. Nun findet man bei den Mandäern auch, wie wir schon erwähnt haben, das mesopotamische Erbe in der Taufpraxis. Endlich trifft man bei ihnen die ebenfalls schon angedeutete, spekulative gnostische Einstellung, die wir vor allem auf die iranischen Elemente in der mandäischen Gedankenwelt zurückführen können. Von den sprachlichen Verhältnissen her ist es leicht, die iranischen Einschläge zu einer Einheit zusammenzufassen. Daß in den mandäischen Schriften viele religiöse Termini und Eigennamen iranischen Ursprungs enthalten sind, hat die Forschung seit langem gesehen. Erst vor kurzem indessen hat man angefangen, diese iranischen Lehnwörter systematisch zu untersuchen. Wichtig ist in dieser Hinsicht, daß man einen reinlichen Unterschied zwischen mittelparthischen und mittelpersischen Formen macht. In vielen wichtigen Fällen ist die Form des Lehnwortes parthisch, oder das betr. Wort ist nur in parthischen Texten belegt und somit als parthisch zu betrachten. Im allgemeinen ist der Dialektunterschied zwischen dem Mittelparthischen und dem Mittelpersischen so deutlich, daß wir uns mit völliger Sicherheit über den sprachlichen Ursprung äußern können. Die mittelparthische Sprache ist im Reich der Arsakiden die



Reichssprache gewesen; mit dem Sturz der Arsakiden aber ist die Zeit ihrer beherrschenden Stellung vorbei. Das Parthische wird abgelöst vom Mittelpersischen, der Sprache der sassanidischen Großkönige, die in der Provinz Persis (Fārs) beheimatet waren. Da wir nun in der mandäischen Literatur eine auffallend große Anzahl Lehnwörter parthischen Ursprungs antreffen, haben wir es also mit Lehnwörtern zu tun, die vor der Zeit liegen, in der das sassanidische Mittelpersisch die vorherrschende Literatursprache in Iran geworden war. Denn daß die parthische Sprache nach dem Sturz der Arsakiden einen so großen Einfluß in Mesopotamien hätte ausüben können, ist kaum anzunehmen. Tatsächlich finden wir im Mandäischen auch eine Menge mittelpersischer Lehnwörter, die davon zeugen, daß der parthische Einfluß von dem sassanidischen abgelöst wurde. Wir werden also in die parthische Zeit zurückgeführt und können somit feststellen, daß schon in der parthischen Periode die mandäische Sekte und ihre Literatur existierten und daß sie von parthischer Seite wichtige Anregungen bekommen haben. Dadurch bekommen wir ein bedeutsames Zeitkriterium.

Nun stimmen die sprachlichen Tatsachen genau mit den inhaltlichen Kriterien überein, wie dies schon angedeutet wurde. Die iranische Vorstellung, die wir in der mandäischen Religion am deutlichsten ausgebildet finden, ist der uralte Gedanke der Himmelfahrt der Seele. Diese Himmelfahrt wird schon in den alten indischen Upanishad-Texten im großen ganzen so geschildert, wie wir sie in den zoroastrischen und manichäischen, aber auch in den mandäischen Quellen antreffen. Diese Himmelfahrt der Seele verherrlichen die Mandäer in einem Taufsakrament, dessen sie auf dem Sterbebett teilhaftig werden. Dies ist die sogenannte Totenmesse. Die zu ihr gehörigen Texte stehen im Mittelpunkt der mandäischen Religion; auch mit rein literarkritischen und religionsgeschichtlichen Methoden war es also möglich aufzuzeigen, daß eben diese Lieder der Totenmesse zu den ältesten Schichten der mandäischen Literatur gehören. Andere aus Iran stammende Vorstellungen sind: das Verbleiben der Dämonen um den toten Körper, die Rückkehr zur „Schatzkammer" der Seelen, der „Reisevorrat" von guten Taten, die Begegnung mit dem Abbild der Seele, die Übergabe von Kleid und Krone, das Sitzen auf dem im Himmel vorbereiteten Thron, und der Empfang bei der Gottheit. Iranisch ist aber auch die im Mittelpunkt der mandäischen Religion stehende gnostische Idee vom „erlösten Er-

löser“, dem Dogma, um welches sich im Mandäismus alles dreht.

Besonders wichtig für die Datierung der Anfänge der mandäischen Literatur ist aber der Umstand, daß wir durch einen Komplex von Lehnwörtern und Lehnübersetzungen zu einer parthischen, feudalen Umwelt hingeführt werden. In der religiösen Kunstsprache der mandäischen Schriften wird nämlich eine feudale Struktur der Gesellschaft einfach vorausgesetzt. Hier sind besonders zu nennen: die spezielle Erzieher- oder Nährvater-Institution, ferner gewisse technische Ausdrücke wie „Gefolgsmann“, „Helfer“, „Freund“, „Bruder“ und „Schüler“, die alle das feudale Milieu der parthischen Adelsklasse zur Voraussetzung haben. Die Symbolsprache schildert auch häufig, wie der Erlöser sich wappnet und gürtet, ehe er sich in die Tiefe stürzt, um den Kampf mit den bösen Mächten aufzunehmen. Gerade dieses Anschnallen des Gürtels ist ein Symbol für die Stellung des Gefolgsmanns, der immer seine Lenden umgürtet, wenn er auszieht, um seinen Auftrag auszuführen. Ebenso dürften die Kampfschilderungen im allgemeinen dem parthisch-feudalen Einfluß zuzuschreiben sein (vgl. unten S. 54, 94 f.).

Des weiteren deutet auf Iran die Rolle, welche die Vorstellungen von der Wasser- und Feuertaufe und von der „Brücke“ spielen; sie berühren sich nahe mit entsprechenden iranischen Riten und mythischen Anschauungen. Dieser ganze Komplex ist indessen bisher noch nicht genau analysiert und auf seinen Ursprung untersucht worden. In der mandäischen Taufe vor allem muß man auch mit einem iranischen Einschlag rechnen, der besonders klar in der eben erwähnten Totenmesse zutage tritt.

Alles in allem ist es geradezu erstaunlich, welch starken iranischen Einschlag wir im Mandäismus finden, der überhaupt dem sogenannten iranischen Typus der Gnosis zuzurechnen ist.

Schon durch die Lehnwort-Untersuchungen stoßen wir auf eine parthische Umwelt, wenn wir versuchen, Alter und Aufkommen der mandäischen Sekte näher zu bestimmen. Dieses Resultat wird auch durch die neuerdings veröffentlichten mandäischen Überlieferungen über ihre älteste Geschichte in überraschender Weise bestätigt. Von einem parthischen König Ardavān – leider können wir diesen nicht näher bestimmen – wird behauptet, daß er für das Aufkommen der naṣoräischen Gemeinde eine entscheidende Rolle gespielt habe. In denselben



Überlieferungen werden auch die Mandäer und ihre Zentralgestalt Johannes der Täufer mit dem Gebirge von Medien, *ṭūrā ḏMadai,* vor der Übersiedlung nach Babylonien näher verknüpft.

Das gegenseitige zeitliche Verhältnis zwischen Mandäismus und Manichäismus ist ja – wie wir schon früher sagten – lebhaft diskutiert worden. Jetzt haben wir gefunden, daß der Mandäismus in die parthische Periode zu datieren ist, und somit älter ist als der Manichäismus, weil überall die parthischen Umweltverhältnisse vorausgesetzt werden. Es gibt tatsächlich einen Umstand, der unwiderlegbar zeigt, daß der Manichäismus jünger ist als der Mandäismus. Es ist nämlich festgestellt worden, daß hinter einigen in koptischer Sprache vorliegenden manichäischen Psalmen ein bestimmter gnostischer Religionstypus steht, der unter Verwendung uralter mesopotamischer religiöser Formeln und Vorstellungen in einer bestimmten mesopotamischen Ausgestaltung existierte; dieser gnostische Religionstypus hat seine literarische Fixierung schon vor der Mitte des 3. Jahrhunderts gefunden und wurde aus der mandäischen Literatur von den Manichäern übernommen und literarisch benutzt. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, daß in eine bestimmte Gruppe von koptischen manichäischen Psalmen, den Thomaspsalmen, Texte unverändert hereingenommen worden sind, die wir in den mandäischen Schriften wiederfinden. Hier zeigen sich durch Fehlübersetzungen und Mißverständnisse auf manichäischer Seite hindurch die mandäischen Texte überall als die Vorlagen (Säve-Söderbergh).

Daß der Mandäismus älter ist als der Manichäismus, kann also nicht mehr bezweifelt werden. Die Benutzung mandäischer Texte durch die manichäische Gemeinde führt uns auf einen Zeitpunkt um etwa 250 n. Chr., und die große Zahl parthischer Lehnwörter und rein parthischer Überlieferungen (z. B. von König Ardavān) gibt uns ein Datum, das nicht später als 226 n. Chr. anzusetzen ist, sehr wohl aber eher auf etwa 200 n. Chr. bestimmt werden kann. Hinzuzufügen ist noch, daß die neuesten Untersuchungen über den Zusammenhang zwischen dem Mandäismus und der Qumrāngemeinde am Toten Meer in früh- und sogar vorchristliche Zeit führen. Diese Untersuchungen können wir jedoch in diesem Zusammenhang beiseite lassen. Für uns genügt die Feststellung, daß die mandäische Religion schon etwa um 200 n. Chr. in Mesopotamien existierte.



In dieser Landschaft und den angrenzenden iranischen Gebieten haben gewisse Formen iranischer „Volksreligion", besonders die Verehrung des Gottes Mithra, eine große Rolle gespielt. Dies gilt, was Mesopotamien betrifft, sicher vor allem für die parthische Oberschicht. Die starke Stellung des Mithra wird auch daraus ersichtlich, daß seine Verehrung weit über die Grenzen Irans hinaus verbreitet war. Die Form seiner Verehrung ist als „Mithrasmysterien" bekannt. Für unser Thema ist nun wichtig, daß diese Mysterien in parthischer Zeit sowohl aus Dura wie aus Uruk in Südbabylonien bekannt sind.

Nicht nur in diesen Mysterien, die auch einzelne mesopotamische Elemente astrologischer Natur in sich aufgenommen hatten, erfreut sich Mithra einer bevorzugten Stellung in der Religion der Partherzeit. Seine Verehrung ist in dieser Periode vor allem in Armenien und im nordwestlichen Iran nachweisbar. Die medischen Landschaften Media Atropatene und Groß-Medien sind als der eigentliche Sitz seines Kultus zu betrachten. Hier finden wir eine mächtige Priesterschaft, denn die medischen Magier sind auf religiösem Gebiet führend. Nun treten in Dura eben diese Magier als Mithra-Priester in den Mysterien auf, und auch in Kleinasien sind sie anscheinend mit der Mithra-Religion verbunden. Sie haben hier also synkretistischen Spekulationen gehuldigt.

Die Mithrasverehrung wird nun in einem größeren Zusammenhang auf rein iranischem, und zwar vor allem medischem Boden, sichtbar. In der zervanitischen Form der iranischen Volksreligion, die unter den medischen Magiern verbreitet war und von der wir im folgenden mehr hören werden, nahm Mithra eine sehr starke Stellung ein. Der Höchste Gott in dieser Religion, Zervān, ist eine Zeit- und Schicksalsgottheit, die über das Eingreifen in die menschliche Sphäre erhaben ist. Er ist ein *deus otiosus.* Sein Sohn, Ōhrmazd (Ahura Mazdā), bekämpft den Repräsentanten der bösen Mächte, Ahriman (Ahra Mainyu), aber als „Mittler" zwischen Ōhrmazd und Ahriman nimmt Mithra die entscheidende Position ein. Die Erlösung der Menschen ist von ihm als dem mächtigen Mittler zwischen Gut und Böse abhängig. Mit seiner Person ist der in der iranischen Religion so zentrale Begriff der *Erlösung* verbunden. Mithra ist in Iran schon immer der Erlöser gewesen, er bekommt darum auch das Epitheton *bōžaka,* Erlöser. Es gibt in dem zervanitischen Religionstypus aber auch eine weibliche Gottheit, eine Muttergestalt, die sonst als Anā-

hitā überall in Iran bekannt war, die aber in parthischer Zeit im nordwestlichen Gebiet des iranischen Kultureinflusses – Medien, Armenien, Kleinasien – eine besonders große Verehrung genoß. In der mitteliranischen Überlieferung der manichäischen Texte werden wir diesen Gestalten des zervanitischen Systems wieder begegnen und dann feststellen können, wie groß ihre Bedeutung in der Religion Manis gewesen ist.

Das Vorhandensein einer jüdisch-iranischen Gnosis, die als Ausgangspunkt der sogenannten sethianischen Gnosis gedient hat, wird uns in Nordmesopotamien und im Nordwesten Irans, nicht zuletzt dank den neuen koptischen Texten aus Nag Hamadi in Ägypten, immer deutlicher greifbar. Dieser jüdisch-iranische Gnostizismus bewegt sich innerhalb der Sphäre des kosmologischen Denkens ganz auf iranischem Boden mit deutlicher Anknüpfung an das zervanitische System und schwelgt daneben in allerlei Lichtspekulationen. Die syrisch-christliche „Chronik von Zuqnin" hat uns einzelne Gedanken dieser Bewegung überliefert, bei der die israelitischen Erzväter als Gottesoffenbarer eine große Rolle gespielt haben. Hier sind besonders Seth und Henoch zu nennen. Aber auch der Vater der Menschheit selbst, Adam, ist von großer Bedeutung gewesen und nimmt in einer späten, aber auf alten Traditionen sethianischer Herkunft fußenden Schrift, der „Schatzhöhle", eine zentrale Stellung ein. Wir werden Anlaß haben, im folgenden noch einmal von dieser Gnosis zu sprechen (vgl. unten S. 76).

Mit diesen den mannigfaltigen Reichtum der Wirklichkeit gar nicht ausschöpfenden Bemerkungen haben wir versucht, wenigstens die Umrisse der religiösen Verhältnisse zu zeichnen, wie sie für Mani und seine geistige Schöpfung, den Manichäismus, von entscheidender Bedeutung waren.



II. MANIS LEBEN

1. *Jugend und erstes öffentliches Hervortreten*

Um das Jahr 200 n. Chr. lebte in der medischen Hauptstadt Hamadān ein parthischer Fürst arsakidischer Abstammung. Sein Name war Pātik. Er war mit einer Frau verheiratet, die den jüdisch-christlichen Namen Maryam trug, aber aus dem parthischen Fürstenhaus Kamsarakan stammte, das später in der Geschichte Armeniens eine bedeutende Rolle spielen sollte und auch einen Zweig des arsakidischen Königshauses bildete. Sowohl väterlicher- wie mütterlicherseits war also der Sohn, den Maryam ihrem Gemahl gebären sollte, königlicher arsakidischer Herkunft.

Pātik siedelte nach Babylonien über und nahm seinen Wohnsitz in der Reichshauptstadt Seleukia-Ktesifon. Die großen Feudalherren lebten oft abwechselnd auf ihren Landgütern und in prachtvollen Palästen in der Hauptstadt. Es scheint indessen, als ob Pātik für immer seine medische Heimat verlassen hätte. Sein ganzes Interesse war offenbar auf das Religiöse gerichtet. Er war ein Gottsucher, wie es damals viele gab.

Eines Tages – so berichtet eine arabische Quelle – als er sich in dem „Haus der Götterbilder" befand, das er oft zu besuchen pflegte, hörte er aus dem Innern des Heiligtums eine Stimme: „Pātik, iß kein Fleisch, trink keinen Wein und enthalte dich der Weiber!" Während dreier aufeinanderfolgender Tage hörte er dieselbe Stimme denselben Befehl wiederholen. In Nachdenken versunken sann Pātik über die ihm gegebene Offenbarung nach und faßte den Entschluß, sich einer Bewegung in Mesene anzuschließen, deren Mitglieder „Die sich Waschenden" hießen (Fihrist, ed. Flügel, S. 328). Wir wissen nicht, um was für einen Tempel es sich handelte, der mit der arabischen Bezeichnung *bait al-aṣnām* bezeichnet wird. Der Ausdruck entspricht sowohl dem syrischen *bēṯ pᵉṯakrē*, das im Julianosroman von den heidnischen Kultstätten Syriens verwendet wird, wie auch dem neupersischen *butxānah*, was eigentlich



„Buddha-Haus“ bedeutet. Es könnte hier sogar ein buddhistisches Heiligtum gemeint sein, denn seit den Tagen des Kaisers Asoka war eine buddhistische Mission in Mesopotamien durchaus denkbar. Kurz nach dem geschilderten Ereignis im „Haus der Götterbilder“ gebar Maryam, die Gattin Pātiks, einen Sohn, dem sie den Namen Mani gab. Seine Geburt kann auf den 14. April des Jahres 216 n. Chr. angesetzt werden.

Die manichäische Legende hat natürlich diese Geburt mit allerlei wunderbaren Einzelheiten ausgeschmückt. So soll Manis Mutter im Traume Voraussagungen über die Berufung ihres Sohnes und seine kommende Größe bekommen haben. Sie soll ihn in den Himmel emporgehoben und wieder herniederkommend geschaut haben, ein Zug, der die merkwürdigen Überlieferungen von der Himmelfahrt Manis vorwegnimmt (vgl. unten S. 110 f.).

Infolge der verschiedenen Aussagen der Quellen ist man sich über die Geburtsstätte Manis nicht einig. Aber das Zeugnis von Mani selbst, das uns durch den arabischen Wissenschaftler al-Bīrūnī aufbewahrt ist, besagt, daß Mani in dem Dorf Mardīnū im Distrikt Nahr Kūtā im nördlichen Babylonien geboren wurde (Al-Bīrūni, Chronologie, S. 118, 14–17, Text; S. 121, 11–14, Übers.). Daß Mani in Babylonien geboren ist, sagt er auch in einem berühmten Gedicht, wo es in einer Selbstprädikation heißt:

> Ein dankbarer Schüler bin ich,
> der ich aus dem Lande Babel entsprungen bin.
>
> M 4 = HR II, S. 51

Und die arabische Quelle Fihrist berichtet: „Später sandte sein Vater und ließ ihn holen und führte ihn zu einem Ort, wo er selbst sich befand. Danach wuchs er bei ihm und in seiner Religion auf“. Pātik hat also seinen Sohn zu sich genommen und ihn in seiner Religion erzogen.

Welches war nun diese Religion? Nach dem Zusammenhang zu urteilen, kann es sich um keine andere als diejenige „Der sich Waschenden“ handeln. Dem arabischen Ausdruck für „die sich Waschenden“, *al-muġtasilah,* entsprechen bei einem syrischen Verfasser, Theodor Bar Kōnai, zwei Bezeichnungen: *m^{e}naqq^{e}ḏē* und *hallē hewārē,* „die sich Reinigenden“ und „die Weißgekleideten“. Während der erste Ausdruck sich mit dem arabischen *al-muġtasilah* deckt, hat der zweite Terminus eine genaue Entsprechung in einem späteren iranischen Sektennamen, *sapīd jāmagān.* Weiße Kleider sind aber bei so



vielen Priestergruppen in Gebrauch gewesen (Brahmanen, Magier, Mandäer, syrische Priester in Dura-Europos), daß diese Bezeichnung allein uns kaum weiterführt. Daß aber der Ausdruck „die sich Reinigenden" in dieselbe Richtung wie „die sich Waschenden" führt, liegt auf der Hand. Wir haben es also mit einer Täufergemeinde zu tun. In den koptischen Manichaica wird Mani von einem Schüler über die göttlichen Wesen befragt, die bei „den Reinen" verehrt werden. Mani antwortet damit, daß er das Erste Leben, das Zweite Leben, und zweifelsohne auch das Dritte Leben erwähnt (der Text, Kephalaia XII, S. 44, 14–45, 15 ist leider hier lückenhaft). Eben diese Bezeichnungen finden sich aber in der ältesten mandäischen Literatur für die drei ursprünglichen Höchsten Wesen. Durch diese Angabe werden wir also direkt auf die Mandäer hingeführt. Wegen der Übereinstimmungen in ihren Mythen, in der gnostischen Gesamtschau, in den Riten und in vielen technischen Ausdrücken, die zwischen der mandäischen und der manichäischen Religion bestehen, haben wir also die eindeutige Möglichkeit zu der Annahme, daß Pātik sich einer mandäischen Sekte in Südbabylonien angeschlossen hat und daß Mani in dieser Täufergemeinde erzogen wurde.

Hier entsteht eine scheinbare Schwierigkeit. Es wurden Pātik gewisse asketische Vorschriften auferlegt: kein Fleisch zu essen, keinen Wein zu trinken und sich der Weiber zu enthalten. Nun ist die mandäische Religion, prinzipiell gesehen, *nicht* asketisch. Aber in der mandäischen Literatur findet man an verschiedenen Stellen Mahnungen gegen Schwelgerei, Trunksucht und Wollust. Besonders wird vor dem Weintrinken gewarnt, das die Hurerei mit sich bringe (Ginzā, S. 22, 26, 28, 38, 47, 52). Im Mandäismus gab es also offenbar auch eine Richtung, die besonders eindringlich zu einem asketischen und enthaltsamen Leben mahnte, und in einer solchen Richtung ist Mani erzogen worden. Unsere Schlußfolgerung ist also dieselbe wie die in der neueren Forschung allgemein angenommene: Mani ist in einer südbabylonischen, gnostischen, genauer in einer mandäischen Täufergemeinde aufgewachsen und hat dort lebensentscheidende Eindrücke bekommen.

Als Mani zwölf Jahre alt war – wir werden an den zwölfjährigen Jesus im Tempel erinnert – wurde ihm seine erste Offenbarung zuteil. Es ist das Jahr 228/29 n. Chr. Fihrist teilt mit, daß diese Offenbarungen von „dem König des Lichtparadieses" zu ihm kamen. Das ist in der arabisch-sprachigen, manichäischen Terminologie der Name für das Höchste Gute



Wesen. Die Offenbarungen wurden durch ein himmlisches Wesen vermittelt, einen Engel, den der arabische Text *al-Taum* nennt, was deutlich das syrische Wort *taumā*, „Zwilling", wiedergibt. Dies ist ein Terminus, der auch mit dem koptischen *saiš* in den ägyptischen Manichaica übereinstimmt. Die Botschaft des himmlischen Wesens lautet: „Verlasse diese Gemeinde! Du gehörst nicht zu deren Anhängern. Deine Aufgabe ist es, die Sitten zu regeln und die Genüsse zu beherrschen. Aber wegen deines jungen Alters ist die Zeit noch nicht für Dich gekommen, offen hervorzutreten." (Fihrist, ed. Flügel, S. 328, 12 f.)

Mani bricht tatsächlich jetzt mit der Täuferbewegung, der er bisher nach dem Willen seines Vaters angehört hatte.

Die Bezeichnung „Zwilling" ist der Name des himmlischen Doppelwesens des ausgesandten Offenbarers. Durch die Herabkunft dieses himmlischen Ichs wird der Gesandte zu seinem Apostolat berufen. Diese Gedankengänge, die in Iran ihren Ursprung haben, sind in der Gnosis allgemein verbreitet und haben später im Islam eine große Rolle gespielt.

Die koptischen Texte erzählen, daß Mani bei seiner Berufung auch die Kenntnis der vollen Offenbarung erhalten habe. Der Text läßt Mani selbst sagen: „In diesem selben Jahre, als König Ardašēr [im Begriff war zu nehmen] die Krone, da kam [zuerst] der Lebendige Paraklet zu mir herab und sprach mit mir. Er offenbarte mir das verborgene Mysterium, das den Aionen und Generationen verborgen war: das Mysterium der Tiefe und der Höhe; er offenbarte mir das Mysterium des Lichtes und der Finsternis, das Mysterium des Kampfes und des Krieges und des Großen Krieges."

Danach folgen in derselben Weise alle Hauptpunkte der manichäischen Lehre, die Mani also bei dieser Gelegenheit in einer Offenbarung erhalten haben soll. Mani beendet seinen Bericht folgendermaßen: „So wurde mir alles, was geschehen ist und was geschehen wird, durch den Parakleten offenbart" (Kephalaia, S. 14, 31 ff.).

Der himmlische Gesandte wird also hier der „Lebendige Paraklet" genannt. In abendländischen Quellen heißt es, daß Mani sich als den von Jesus im 4. Evangelium verheißenen Parakleten, den Heiligen Geist, bezeichnet habe. Diese Angabe erweist sich somit als einwandfrei. Wie kann es aber dann stimmen, daß es der sogenannte „Zwilling" ist, der zu Mani als sein höheres Ich kommt? – Der Lebendige Paraklet, der der Heilige Geist ist, ist eben dieselbe Gestalt wie der Zwil-



ling. Euodius sagt in *De Fide,* Kap. 24: *Manichaeus ... qui se mira superbia adsumptum a gemino suo, hoc est spiritu sancto, esse gloriatur.* Mani behauptet also, mit seinem Zwilling, dem Heiligen Geist, vereint zu sein.

Aber wenn Mani auch im Alter von zwölf Jahren seine Wesensidentität mit dem himmlischen Bringer der Offenbarung erlebte, so war die Zeit noch nicht für ihn gekommen, öffentlich hervorzutreten.

Dem Befehl des Himmlischen Gesandten gehorchend, verbleibt Mani in Zurückgezogenheit. Auf Grund seiner späteren Entwicklung können wir vermuten, daß er diese Zeit der Vorbereitung mit Studien der religiösen Literatur aus der umgebenden mesopotamischen Kultur verschiedener Richtungen und mit dem Meditieren des Studierten verbracht hat. Diese Lektüre und dieses Meditieren müssen seine religiöse Überzeugung zur Reife gebracht haben. Jedenfalls ist nunmehr *die erste Periode seiner religiösen Entwicklung* abgeschlossen, eine Periode, die wir die *mandäische* nennen können.

Endlich kam der gewiß heiß ersehnte Befehl zu Mani, daß er mit seiner Botschaft offen vor die Welt treten sollte. Im Jahre 240/41 n. Chr. sagt der Engel zu ihm: „Frieden über Dich, Mani, von mir, und von dem Herrn, der mich zu Dir gesandt hat, und Dich zu seinem Apostolat ausgewählt hat. Er befiehlt Dir jetzt zu der Wahrheit zu rufen und die gute Botschaft der Wahrheit von ihm zu verkündigen und Dich diesem Auftrag zu widmen. Die Zeit ist jetzt für Dich gekommen, offen hervorzutreten und deine Lehre laut zu verkünden" (Fihrist, ed. Flügel, S. 328, 13 f.).

Durch die Botschaft des Engels wird also Mani zum Apostel berufen. Der Ausdruck „der Gesandte", auf griechisch *apóstolos,* wechselt mit der Bezeichnung „Botschafter". Beide bezeichnen den von Gott gesandten Offenbarungsbringer, der im Auftrag Gottes im Himmel oder vom Himmel aus die himmlische Offenbarung bekommt – im Vorderen Orient immer in schriftlicher Form –, um dann den Menschen diese als Lehre zu verkündigen.

Der Mahnung des Engels folgend, verkündet Mani seinem Vater und anderen älteren Familiengliedern seine Offenbarung und bekehrt sie (M 49, II V). Durch diese Angabe erfahren wir, daß der Vater Manis die Verbindung mit seiner Sippe bewahrt hat; das war insofern bedeutsam, als Mani dadurch schon von vornherein mit einflußreicher Unterstützung rechnen konnte.



Die eigentliche öffentliche Wirksamkeit Manis nahm aber nicht, wie man hätte erwarten können, in Mesopotamien, sondern in Indien ihren Anfang. Hierüber erzählt er selber in einem koptischen Text: „Am Ende der Jahre des Königs Ardašēr zog ich aus, um zu predigen. Ich fuhr (zu Schiff) nach dem Lande der Inder. Ich predigte ihnen die Hoffnung des Lebens. Und ich wählte dort eine gute Auslese aus." (Kephalaia, S. 15, 24–27.)

Wie einst nach der wohl auch Mani bekannten Legende der Apostel Thomas – und vielleicht von seinem Beispiel inspiriert – ist also Mani mit einem Schiff nach Indien gereist. Diese Reise hat ihn aber wahrscheinlich nur nach den iranischen Provinzen Tūrān und Makrān und dem nordwestlichen Indien, Gandhāra, geführt (d. h. nach den Gebieten, die dem Staate Pakistan angehören). Die nordwestlichen Teile von Indien standen seit etwa 130 v. Chr. unter starkem iranischen, besonders parthischem Einfluß. In diesen Gegenden dürfte sich Mani, wenigstens in den höheren Kreisen, in seiner parthischen Muttersprache verständlich gemacht haben. Hier hatten nämlich lange Zeit parthische Fürsten geherrscht, unter ihnen der aus den Thomasakten bekannte König Gundofarr, wenn auch ihre Macht seit dem Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts von der sogenannten indo-skythischen Dynastie abgelöst worden war. Das berühmteste Mitglied dieser Dynastie, Kaniṣka, ist in der Geschichte als der große Beschützer des Buddhismus wohlbekannt; tatsächlich war der Buddhismus von alters her gerade in Nordwestindien und Ostiran sehr verbreitet. In diesen Landschaften kam Mani infolgedessen in engste Berührung mit dieser Weltreligion, die damals noch in ihrer vollen missionarischen Kraft stand. Vom Buddhismus hat er tiefe Eindrücke bekommen, die sich anscheinend in erster Linie in der Organisation seiner Kirche und in den Methoden, dem gemeinen Volk die Lehre zu verkünden, auswirkten.

Es ist möglich, daß der damals über diese Länder regierende Vizekönig, der sogenannte *Kušānšāh* mit Namen Pērōz, kein anderer als der Bruder des Kronprinzen Šāpūr war.

Manis Wirksamkeit in Indien sollte nicht von langer Dauer sein; kaum mehr als ein Jahr blieb er dort. Hierüber erzählt er selbst: „In dem Jahre aber, da der König Ardašēr starb und sein Sohn Šāpūr König wurde [und ihm nachfolgte (?)], fuhr ich (zu Schiff) von dem Lande der Inder nach dem Lande der Perser, und von dem Lande Persien kam ich nach dem



Lande Babylonien, Maišān und dem Lande Xūzistān." (Kephalaia, S. 15, 27–31.)

Zu Schiff ist also Mani nach der Provinz Persis zurückgekehrt, um sich von da – wahrscheinlich ebenfalls zu Schiff – nach der Provinz Mesene, Maišān, zu begeben. Es ist wahrscheinlich, daß wir in diese Zeit die merkwürdige Bekehrung zu verlegen haben, von der eine manichäische Legende erzählt: „Ferner hatte der König der Könige, Šāpūr, einen Bruder, den Herrscher über Maišān, und er hieß Mihršāh. Und er war außerordentlich feindlich gegen die wunderbare Religion des Lichtapostels. Er hatte einen Garten angelegt, der sehr herrlich war und außerordentlich groß, so daß er seinesgleichen nicht hatte. Da verstand der Apostel, daß der Zeitpunkt der Erlösung nahe gekommen war. Darauf stand er auf und trat vor Mihršāh, der sich im Garten bei einer Festmahlzeit unter großer Fröhlichkeit befand. Dann ... der Apostel ... erklärte er. Dann sprach Mihršāh zum Apostel: „In dem Paradies, das du preisest, gibt es dort wohl einen solchen Garten wie dieser mein Garten?" Da verstand der Apostel diese wahngläubige Äußerung, dann zeigte er durch seine Wundermacht das Lichtparadies zugleich mit allen Göttern, Gottheiten und dem unsterblichen Windhauch des Lebens, und einen Garten mit allen Arten von Pflanzen und auch anderes des Erwähnens Wertes, was dort zu schauen war. Dann fiel er ohne Bewußtsein zu Boden bei drei Stunden. Und von dem, was er sah, behielt er im Herzen eine Erinnerung. Dann legte der Apostel die Hand auf sein Haupt; zum Bewußtsein kam er wieder. Als er aufgestanden war, fiel er zu den Füßen des Apostels und ergriff seine Rechte. Und der Apostel äußerte dieses ..." M 47.

2. *Die missionarische Wirksamkeit Manis*

Nach dieser Bekehrung, zu der wir später zurückkehren werden, begab sich Mani nach der Provinz Āsoristān, dem eigentlichen Babylonien, und von dort nach den Provinzen Medien und Parthien. Als Mani sich in der Reichshauptstadt Ktesifon aufhielt, gelang es ihm, mit dem Großkönig Šāpūr in Verbindung zu treten und drei aufeinanderfolgende Audienzen zu erhalten. Der Bruder des Herrschers, Pērōz, der durch Mani bekehrt worden war, hatte für ihn diese Audienzen bei dem neuen König vermittelt. Die im Fihrist überlieferte manichäische Biographie erzählt, daß die erste Audienz an einem

Sonntag stattfand, dem ersten Tage im Monat Nisān, als die Sonne sich im Zeichen des Widders befand. Die Biographie besagt, es sei während der Krönungstage Šāpūrs gewesen. Dies wird zwar von einigen modernen Forschern bestritten, aber ebenso von anderen verteidigt. Die Frage ist: War Mani schon hinreichend bekannt, um eine solche Audienz zu erhalten? Das ist zweifellos zu bejahen. Denn wenn Mani im Bruder des Königs einen mächtigen Gönner besaß, scheint die Angabe an sich unverdächtig.

Bei der ersten Audienz war Mani teils von seinem Vater, teils von zwei Schülern, Simeon und Zakkō (beides syrische Namen) begleitet. Bei dieser Gelegenheit hat Mani dem Großkönig sein erstes Buch, das dem Herrscher gewidmete *Šāhbuhragān* (d. h. *nibēg* = Schrift, also „die dem Šāhbuhr gewidmete Schrift") überreicht, übrigens die einzige Schrift, die Mani in mitteliranischer Sprache verfaßt hat.

Die manichäischen Quellen geben an, daß Šāpūr von der Verkündigung Manis einen tiefen Eindruck bekommen habe und daß sein Wunsch, im Reiche seine Lehre frei verkündigen zu dürfen, erfüllt worden sei. Ja, Mani selbst erzählt, der Großkönig habe sogar an die lokalen Behörden im ganzen Imperium Briefe geschrieben mit der Weisung, die neue Religion zu beschützen. In seinen autobiographischen Notizen sagt Mani: „Ich zeigte mich vor König Šāpūr. Er empfing mich mit großer Ehre und gestattete mir, daß ich in seinen Ländern umherwandelte und das Wort des Lebens predigte. Ich verbrachte noch [. . . ? . . .] Jahre zusammen mit ihm in seinem Gefolge" (Kephalaia, I, S. 15, 31–34).

Und ferner erzählt er bei seiner verhängnisvollen Audienz vor einem späteren Großkönig: „König Šāpūr hat für mich gesorgt, er hat für mich Briefe an alle Großen folgendermaßen geschrieben: ‚Schützet ihn und unterstützet ihn, damit niemand gegen ihn Unrecht oder Sünde begehe' " (Kephalaia, I, S. 16 f.).

Dies bestätigt der neuplatonische Philosoph Alexander von Lykopolis. Er erwähnt, daß Mani zur Zeit des Kaisers Valerian gelebt und den Perser Šāpūr auf dessen Feldzügen begleitet habe – „zusammen mit ihm gekämpft", sagt Alexander (Contra Manich. 4, 20).

Hier erfahren wir auch, daß der Religionsstifter mehrere Jahre im Gefolge des Herrschers verbrachte. Das bedeutet, wie aus dem Sinn des hier verwendeten Wortes *komitáton* hervorgeht, daß Mani zum Gesinde des Königs gehört hat und einer der königlichen Gefolgsmannen war. Nach der feu-



dalen Ideologie bestand also ein besonderes Verhältnis von Gehorsam und Treue zwischen Šāpūr und Mani. In dieser Eigenschaft als königlicher Gefolgsmann hat nun Mani seinen Gefolgsherrn auf dessen Feldzügen im Westen begleitet.

Diese Feldzüge im Westen haben Šāpūr große militärische und politische Erfolge gebracht. Im Jahre 260 hatte es den Anschein, als ob Šāpūr die ehemalige Herrschaft der Achämeniden in Kleinasien wieder aufrichten würde. Es ist darum erklärlich, daß sein zoroastrischer Hofpriester Kartēr, wie er in seinen Inschriften erzählt, von dem Großkönig Vollmacht erhielt, in den besetzten Provinzen Kleinasiens den iranischen Kultus mit Feuertempeln neu zu organisieren. Es gab hier seit alters einen iranischen Feudaladel, und auch die Magier besaßen, wie aus den Angaben des Geographen Strabo hervorgeht (XV 3, 15), eine bedeutende Machtposition.

Diese religionspolitischen Maßnahmen können wir nicht anders deuten, als daß Šāpūr beabsichtigte, gewisse kleinasiatische Provinzen dem Reich dauernd einzuverleiben, vor allem solche Provinzen, die schon seit 550 v. Chr. zum iranischen Machtbereich gehört hatten (vgl. oben S. 10).

Dagegen sind diese Maßnahmen nicht zwingend dahin zu deuten, daß die Einführung einer bestimmten iranischen Religion, nämlich der zoroastrischen, beabsichtigt war. Der von Kartēr wieder eingeführte Feuerkultus ist die für jede Ausübung iranischer Religion bezeichnende uralte Art, die Gottheit zu verehren.

Da Kartēr, wie er erzählt, selbst die Neueinrichtung der Feuertempel geleitet hat, ist es klar, daß er ebenfalls die persischen Truppen bei ihrem Vormarsch begleitete. Die beiden zukünftigen Gegner Mani und Kartēr befanden sich also beide im Gefolge des Großkönigs. Es ist wohl anzunehmen, daß Šāpūr sich gar nicht entschieden hatte, ob er eine besondere Religion in seinem Reich als die staatlich anerkannte gelten lassen sollte, und welche er in solchem Falle zu wählen hatte. Viele Gründe sprachen bei einer solch schwierigen Entscheidung für den Manichäismus. Die Anwesenheit sowohl Manis wie Kartērs spricht aber dafür, daß Šāpūr zwei Möglichkeiten offen zu halten wünschte. Manis Religion ist, wie wir sehen werden, eine bewußt synkretistische Mischung von Christentum und iranischer Religion, mit einer Unterschicht der alten mesopotamischen Religion in der Gestalt, die sie im gnostischen Täufertum gewonnen hatte. An diese mesopotamische Religiosität hatte sich übrigens sowohl die christliche wie die



iranische Religion angepaßt, weil die örtliche Tradition einen starken, wenn auch oft unbewußten Einfluß ausgeübt hatte. Der Manichäismus wäre also mehr als irgend eine andere Religion imstande gewesen, die zwei großen miteinander wetteifernden Religionsformen, die christliche und die iranische in einer höheren Synthese aufgehen zu lassen, die auch den einheimischen Bewohnern des Zweistromlandes mit ihren gnostischen Ausformungen der ehemaligen assyrisch-babylonischen Religion hätte zugänglich sein können. Hier öffneten sich bedeutsame Aussichten.

Wir wissen bereits, daß Mani am Hofe des Großkönigs zwei sehr mächtige Gönner besaß, nämlich die Brüder Šāpūrs, Mihršāh und Pērōz, die er ja beide bekehrt hatte. Welche einflußreichen Persönlichkeiten in der Umgebung des Großkönigs vielleicht auf der Seite seines Gegners Kartēr standen, wissen wir dagegen nicht. Später werden wir aber erfahren, daß Kartēr unter einem Nachfolger Šāpūrs sehr einflußreiche Freunde hatte. Nach unserer Kenntnis von den Parteigruppierungen, die am Hofe des Königs florierten, können wir aber wohl annehmen, daß auch die zoroastrischen Magier und ihre große Führerpersönlichkeit, Kartēr, ihre mächtigen Beschützer besaßen.

Auf jeden Fall blieb es während der 30 Jahre langen Regierung Šāpūrs beim *status quo*. Der Manichäismus scheint die im Sassanidenreich am meisten geförderte Lehre gewesen zu sein, aber eine Staatsreligion, sicherlich das von Mani erstrebte Ziel, wurde sie nicht. Welche Überlegungen Šāpūr von einem solchen Schritt zurückgehalten haben, wissen wir nicht, aber wir können sicherlich die Macht der konservativen Tradition, die er von seinen Vorfahren, den zoroastrischen Feuerpriestern in Istaxr übernommen hatte, ziemlich hoch veranschlagen. In seiner großen Inschrift tritt uns Šāpūr in den für den Seelenkult seiner Familie hinterlassenen Satzungen als ein traditionsgebundener zoroastrischer Fürst entgegen, d. h. „zoroastrisch“ in der damaligen, ziemlich synkretistischen Bedeutung des Wortes. Dies ist seine offizielle Haltung. Daß seine persönlichen Sympathien auf der Seite Manis lagen, sind wir wohl berechtigt anzunehmen, da seine wohlwollende Haltung sonst kaum erklärlich wäre.

Eben zu dieser Zeit wird aber der Prozeß eingeleitet, der allmählich zu einer Verschmelzung der zwei wetteifernden Priesterschaften führen sollte, und diese Fusion war der entscheidende Faktor bei der Entstehung einer zoroastrischen



Staatskirche. Diese Priesterschaften waren die Magier mit ihrem Hauptort in Šīz in Media Atropatene, und die Herbade in der Landschaft Persis (Fārs). Die Magier errangen sich den ersten Platz und während der Sassanidenzeit wüteten sie als Mitglieder der Inquisitionsgerichte gegen Christen, Manichäer, Buddhisten und andere religiöse Minderheiten. Die Schaffung einer wirklichen Kirche bringt auch die Schaffung einer Sammlung heiliger Schriften mit sich, eines Kanons, des *Apastāk*, oder des Avesta. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß mit der Errichtung einer Staatskirche und der Schaffung eines Kanons die Vertreter der alten iranischen Religion den neuen Lehren, dem Christentum und dem Manichäismus, Halt gebieten wollten. In der Tat bedeutet die Aufzeichnung der heiligen Überlieferungen in Iran einen gewaltigen Umbruch im kulturellen und religiösen Leben. Die Sammlung des Avesta stellt sich als eine bewußte Gegenleistung der kanonischen Bücher Manis entgegen. Der Zoroastrismus ist also um die Mitte des dritten nachchristlichen Jahrhunderts im Begriffe seine Stellung zu festigen und zu verteidigen.

Aber Mani seinerseits entwickelt nunmehr eine wohldurchdachte, bewunderungswürdig organisierte Aktivität. Nach einem sorgfältigen Plan inszeniert er jetzt seine missionarische Wirksamkeit sowohl im Osten wie im Westen. Er selbst unternimmt neue Missionsreisen, die sich in die verschiedenen Teile des Imperiums erstrecken, wie Mani selbst erzählt: „Ich verbrachte ... viele Jahre in Persien, im Lande der Parther, bis hinauf nach Adiabene und in die Grenzländer des Gebietes des Reiches der Römer.“ (Kephalaia, I, S. 16.)

Die hier erwähnten Grenzländer sind die Provinz Bēt ʿArbāyē, deren Hauptort Nisibis war. Mani hat also das Reich in den verschiedensten Richtungen bereist, überall neue Gemeinden gründend. Aber er missioniert nicht nur selbst, sondern er sendet auch seine Schüler nach Osten und Westen aus. Ein mittelpersischer Text erzählt von zwei solchen Unternehmungen. Wir wissen durch den Text M 216, daß Mani sich in Vēh-Ardaxšēr, einem Stadtteil von Ktesifon, befand, als er diese Missionsreisen organisierte.

„Darauf schickte der Herr drei Schreiber, das Evangelium und zwei andere Schriften dem Addā(i). Er befahl: ‚Bringe es nicht weiter weg, sondern bleibe dort, wie ein Kaufmann, der den Schatz öffnet!‘ Addā(i) verwandte viel Mühe auf jene Länder, er gründete viele Klöster, er erwählte zahlreiche Erwählte und Hörer, er verfaßte Schriften und machte die Weis-



heit zu einer Waffe, den ‚Dogmen' trat er mit diesen (Schriften) entgegen, in jeder Beziehung wurde er gerettet. Er überwältigte und fesselte die ‚Dogmen'. Bis nach Alexandria kam er ... Zahlreiche Bekehrungen und Wunder tat er in jenen Ländern. Gefördert wurde die Religion des Gesandten im Römerreich." (M 2 R I, 9–33)

Schon zu Lebzeiten hat Mani also seiner Religion sogar in Ägypten Eingang verschaffen können. Aber nicht weniger bedeutsam waren anscheinend die Erfolge seiner östlichen Unternehmungen, die von der Provinz Holwān aus organisiert waren, wo die gleichnamige Provinzhauptstadt an der großen Straße von Ktesifon nach Hamadān gelegen war. Der schon angeführte Text erzählt hiervon: „Als dann der Gesandte des Lichts in der Provinzhauptstadt Holwān war, rief er Mār ʿAmmō, den Lehrer, der die parthische Schrift und Sprache kannte, auch mit .... vertraut war. Er schickte ihn nach Abaršahr zusammen mit dem Prinzen Ardabān und Schreiber-Brüdern samt einem Buchmaler. Er sprach: ‚Gesegnet sei diese Religion, möge sie dort mächtig gefördert werden durch Lehrer, Hörer und Seelendienst'." (M 2 R I 34–R II 12.)

Durch eine legendäre Erzählung von einem Zwischenfall, der dem Mār ʿAmmō begegnet, indem die Grenzgottheit von Xorāsān ihm Widerstand bietet, wissen wir, daß Mār ʿAmmō tatsächlich die große Ostprovinz Xorāsān erreicht und dort Mission getrieben hat. Da in Xorāsān Parthisch die Landessprache war, ist es ganz natürlich, daß Mār ʿAmmō sowohl die parthische Schrift wie auch die Sprache beherrschen mußte. Abaršahr, wohin er gesandt wurde, ist später als Nēv-Šāhpuhr (> Nīšābūr) bekannt geworden. Dort haben russische Archäologen ein parthisches Archiv zutage gefördert, ein Beweis für die vorherrschende Stellung der parthischen Schrift und Sprache in dieser großen Provinz.

An die Mitsendung eines parthischen Prinzen mit Namen Ardavān hat man ziemlich weitgehende Spekulationen geknüpft und an „eine aktive politische Betätigung Manis gegen das sassanidische Regime" in Xorāsān, „dem parthischen Stammland" gedacht. Seitdem wir aber wissen, wie wohlwollend der Sassanidenkönig Šāpūr sich Mani gegenüber verhalten hat, sind alle solche Hypothesen hinfällig geworden. Dagegen ist es wohl selbstverständlich, daß die parthische Herkunft Manis ihm hier in dem alten parthischen Stammlande Xorāsān ein besonders aufnahmefähiges Feld verschafft



hat. Xorāsān wird von nun an eine Kernprovinz der manichäischen Kirche und der Ausgangspunkt weiterer östlicher Missionstätigkeit.

Ein drittes Unternehmen, wiederum von Addā(i) – aber diesmal zusammen mit Abzākhyā – geleitet, geht in den Jahren 261–262 nach der Stadt Karkā de Bēṯ Selōk in der Provinz Bēt Garmai, östlich vom Tigris. Auch diese Mission war, nach den christlichen Märtyrerakten zu urteilen, von großem Erfolg gekrönt, denn noch fast 100 Jahre später ist die Erinnerung an diese manichäische Aktivität sehr lebendig.

Über die persönliche Aktivität Manis geben nur die christlichen „Acta Archelai" ein anschauliches, wenn auch haßerfülltes und etwas verzerrtes Bild. Mani tritt hier vor die Öffentlichkeit in weiten flatternden Hosen in den Farben gelb-grün und grün, in einem himmelblauen Mantel, und mit einem langen Ebenholzstock in der Hand. Unter dem linken Arm trug er ein babylonisches Buch (Acta Archelai, XIV 3). Eben diese Tracht und Ausstattung tragen indessen zwei Gestalten auf den Malereien, die sich zu beiden Seiten der Apsis im Mithräum zu Dura finden. Diese Gestalten sind die mythischen Stifter der Mithrasmysterien. Es handelt sich also in diesem Falle um die traditionelle Ausstattung der Mithraspriester. In dieser Tracht nun ist Mani aufgetreten, und mit Recht haben ihn die Acta darum als einen Mithraspriester bezeichnet (Acta Archelai XL 7). Eine rätselvolle Münzlegende aus Charakene in Südbabylonien ist in mandäischen Schriftzeichen geschrieben und wahrscheinlich als „Mani, der Eingesetzte des Mithra" zu lesen. Hier ist also wiederum die Verbindung zwischen Mani und Mithra! Aber sollte Mani wirklich vom Großkönig das sonst nur den Satrapen bewilligte Recht des Münzschlagens erhalten haben? Dann hätte er zweifellos in Mesene, der Heimat der mandäischen Täuferbewegung, eine autoritative Stellung innegehabt? Das Rätsel dieser charakenischen Münzen ist wahrscheinlich noch nicht gelöst und das ganze Problem erscheint undurchsichtig. So viel ist jedenfalls klar, daß Mani mit der Mithrasreligion in naher Verbindung gestanden hat. Die Acta Archelai erzählen (LXIII) von seinen Auseinandersetzungen mit den Mithraspriestern und machen deutlich, daß Mani einen starken Rückhalt im nordwestlichen Iran in den Grenzgebieten von Armenien (hier wird z. B. die Grenzfeste Arabion = Arewan LXVI erwähnt) gehabt hat, eben Gegenden, wo die Mithraverehrung sehr stark verbreitet war. *Diese Periode* seines



Lebens können wir *die mithrazistische* nennen, da Mani offenbar sich während dieser Zeit stark an die Mithrasreligion anlehnte und als Vertreter Mithras gelten wollte.

Was uns aus den Briefen Manis bekannt ist, ergibt aber ein ganz anderes Bild. Überall nennt er sich nämlich im Briefeingang „Mani, der Apostel Jesu Christi“. Offenbar hat sich also Mani von einem gewissen Zeitpunkt an vor allem *als Vertreter Christi* gefühlt. Auf dieses Problem kommen wir später zurück (S. 70, 75, 84 f., 126, 144).

3. *Die letzte Zeit Manis*

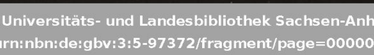
Im übrigen kennen wir nur wenig von Manis Leben während des aktivsten Teiles seines Lebenslaufes. Erst gegen das Ende seines Lebenwegs fangen die Quellen an etwas reichlicher zu fließen.

Mitte April 273 starb Šāpūr und sein Sohn Hormizd I folgte ihm auf dem Thron. Mani stattete ihm sogleich einen Besuch ab. Wie sein Vater stellte sich auch der neue Großkönig wohlwollend gegen Mani und seine Religion und erneuerte den Schutzbrief, den sein Vater ausgestellt hatte. Mani erhielt auch die ausdrückliche Erlaubnis, sich nach Babylonien zu begeben (Manichäische Homilien, S. 42, 15–30, 48, 9–13).

Hormizd sollte indessen nicht länger als ein Jahr regieren. Während Mani sich in Babylonien aufhielt, starb der Großkönig und bekam als Nachfolger seinen Bruder Bahrām I., dessen Regierungszeit 274–277 währte.

Mani reiste zu dieser Zeit den unteren Tigris abwärts und, die Gemeinden besuchend, die zu beiden Seiten seines Reiseweges lagen, gelangte er nach Hormizd-Ardašēr in der Provinz Susiana. Seine Absicht war, bis zum Kūšānreich mit seinen Zentren Kabūl und Gandhāra vorzustoßen. Er scheint gefühlt zu haben, daß seine Existenz bedroht war, und wollte sich darum nach Ländern begeben, wo er seit seinem ersten Auftreten Beschützer und Anhänger hatte. Indessen erreichte ihn eben zu diesem Zeitpunkt ein königliches Verbot nach dem Kūšānreich zu reisen. Dieser Umstand zeigt erstens, daß die königlichen Behörden über die Bewegungen und Reisepläne der großen Persönlichkeiten gut unterrichtet waren, und zweitens, daß Mani nunmehr eine so hervorragende Persönlichkeit war, daß man an allerhöchstem Orte – nach altem achämenidischen Vorbild – seine Tätigkeit genau beobachtete. „Darauf



kehrte er um in Zorn und Kummer", so heißt es in der koptisch überlieferten Beschreibung der letzten Wochen Manis. „Er kam [aus] Hormizd-Ardašīr, bis er nach Mesene gelangte. Von Mesene kam er zu dem Flusse Tigris. Er fuhr hinauf nach Ktesifon. Als er aber herausgekommen war, indem er auf dem Wege ging, machte er Andeutungen über seine Kreuzigung, indem er zu ihnen sprach: ‚Seht mich an und sättigt euch an mir, meine Kinder. Denn ich werde mich körperlich von euch entfernen'." (Manichäische Homilien, S. 44, 12–20.)

Mani begibt sich also zurück nach Mesopotamien und reist zu Schiff in nördlicher Richtung den Tigris entlang bis nach Ktesifon. Kurz danach schließt sich ihm ein von ihm bekehrter Kleinfürst namens Bāt an. In späteren Zeiten finden wir einen armenischen Feudalherrn, Oberhaupt der Familie Saharuni (um 350 n. Chr.) mit demselben Namen. Es kann sich um einen Ahnvater handeln, einen parthischen Kleinkönig (der Text T II D 163 spricht von „König Bāt") aus Armenien. Falls dieser fürstliche Anhänger Manis tatsächlich aus Armenien stammte, würde dies eine neue Bestätigung der nordwestiranischen Verbindungen Manis sein.

Dieser Bāt bekam von dem neuen Großkönig Bahrām I. den Befehl, sich in Begleitung Manis bei ihm einzustellen. Offenbar fehlte es ihm aber an Mut, und Mani mußte allein die letzte schicksalsschwere Reise antreten. Auf einem Weg, der einen weiten Bogen beschreibt, setzt Mani die Reise nach Susiana fort, wo er in der Residenzstadt Bēlapat an einem Sonntag eintraf. Seine Ankunft dort scheint großes Aufsehen erregt zu haben.

Es heißt in einem parthischen Fragment, daß „Kardēr, der Mōbad, zusammen mit den ‚Helfern', die vor dem König Dienst thaten, überlegte, und Neid und Hinterlist [in ihren Herzen herrschte (?)]" (T II, D 163). Nach dieser Angabe soll also Kartēr sich mit den königlichen Gefolgsmännern verbunden haben, die auch mit dem Namen „Helfer" bezeichnet wurden. Ein Bündnis zwischen religiösen und politisch-militärischen Interessen am Hofe mag somit Mani ins Unglück gestürzt haben.

Die koptischen Texte lassen die Initiative von den Magiern ausgehen, deren Führer wahrscheinlich einen „libellus", eine Anklageschrift verfaßt und dem König eingereicht hat. Die Anklage, ob nun mündlich oder schriftlich, durchläuft indessen verschiedene Instanzen in genau geregelter Ordnung: „Die Magier ... gingen und verklagten ihn dem Kardēl. Kardēl



seinerseits sagte es dem Συγκάθεδρος. Darauf gingen Kardēl und der Συγκάθεδρος und trugen die Anklagen dem Μαγίστωρ vor. Der Μαγίστωρ seinerseits sagte es dem König. Als er dies hörte .... darauf schickte er und ließ meinen Herrn rufen." (Manichäische Homilien, S. 45, 14–19.)

Aus dieser Notiz wird ersichtlich, daß Kartēr noch nicht eine so hohe Stellung innehatte, daß er sich in dieser Angelegenheit direkt an den König wenden konnte. Über sich hatte er noch zwei höhere Beamte, den Μαγίστωρ und den Συγκάθεδρος, über deren amtliche Befugnisse wir jedoch schlecht unterrichtet sind. Der Μαγίστωρ, der dem König nahe steht, übermittelt dem Herrscher die Anklage. Diese lautet: „Mani hat gegen unser Gesetz gelehrt". Die anerkannte zoroastrische Religion, die von den Magiern gehandhabt wurde, ist immer als „Gesetz" bezeichnet. Solche Verbrechen gegen das Religionsgesetz wurden im späteren sassanidischen Recht als „Verbrechen gegen Gott" betrachtet und mit dem Tode bestraft. Wahrscheinlich war dasselbe auch in frühsassanidischer Zeit der Fall.

Unter schlechten Vorzeichen bekam also Mani den Befehl sich beim König einzustellen, und das Verhör – denn eher so wie als Audienz können wir es bezeichnen – nahm einen geradezu stürmischen Verlauf. Ein mitteliranischer Text ebenso wie die koptischen Manichaica, beide leider nur fragmentarisch überliefert, geben uns von den Verhandlungen ziemlich genau Kunde. „[Mani ...] kam [zur Audienz bei König Bahrām], nach dem er mich, Nūhzādag, den Dolmetscher, Kuštāi, den [Schreiber(?)], Abzākhyā, den Perser, [berufen hatte]. Der König war beim Schmause und hatte seine Hände noch nicht gewaschen. Die Gefolgsmänner traten ein und sagten: ‚Mani ist gekommen und steht an der Tür.' Der König sandte dem Herrn eine Botschaft: ‚Warte eine Weile, bis ich selbst zu dir kommen kann.' Und der Herr setzte sich wieder auf einer Seite der Wache (?) nieder, bis der König die Hände gewaschen hatte, da (!) er nämlich auf die Jagd gehen wollte. Und er stand von dem Bankette auf und legte eine Hand auf die Sakenkönigin und die andere auf Kardēr, den Sohn Ardavāns, und kam zum Herrn heran. Und als die ersten Worte an den Herrn sagte er: ‚Du bist *nicht* willkommen!' Aber der Herr antwortete: ‚Warum? Habe ich etwas Böses getan?' Der König sagte: ‚Ich habe einen Eid geschworen, dich nicht in dieses Land zu lassen.' Und in einem Zornausbruch sagte er zum Herrn folgendermaßen: ‚Ah, wozu hat man euch nötig, da ihr weder in den Krieg ziehet, oder die Jagd treibet? Aber vielleicht seid



ihr für jene Arzneikunst oder jenes Medizinbringen nötig? Aber nicht einmal *jenes* tut ihr.' Und der Herr antwortete folgendermaßen: ‚Ich habe dir kein Böses getan. Immer habe ich dir und deiner Familie Wohltaten erwiesen. Und viele und zahlreich sind deine Diener, die ich von Dämonen und Lügengeistern befreit habe. Und viele sind es gewesen, die ich von ihrer Krankheit habe aufstehen lassen. Und viele sind es gewesen, von denen ich allerlei Arten von Fieber abgewandt habe. Und viele sind es gewesen, die zum Tode gekommen sind und die ich zum Leben zurückgerufen habe.' " (M 3)

Die hier auftretenden Personen sind außer dem Großkönig Bahrām I. und Mani in erster Linie die Begleiter Manis, der Dolmetscher Nūhzādag, Kuštāi, der Schreiber und Abzākhyā, der Perser. Von diesen kennen wir Kuštāi und Abzākhyā als vertraute Schüler Manis. Abzākhyā war zusammen mit Addā Leiter der Mission in Karkā de Bēt Selōk, und Kuštāi ist zusammen mit Mani der Verfasser eines Briefes an Sisinnios, den ersten Nachfolger Manis als Haupt der manichäischen Kirche. Daß Mani einen Dolmetscher mitnimmt, wirkt etwas befremdend. Wenn man aus diesem Umstand hat schließen wollen, daß Mani nicht iranisch sprechen konnte, so ist dieser Schluß doch wohl unzulässig. Erstens wissen wir nicht, ob Nūhzādag in seiner Eigenschaft als Dolmetscher oder als Vertrauter anwesend war. Wenn er in der ersten Eigenschaft da war, ist zu bedenken, daß Mani zwar dem Šāpūr I. sein Werk *Šāhbuhragān* in mittelpersischer Sprache widmete, aber schreiben und sprechen sind ja zwei verschiedene Dinge. Es ist wohl möglich, daß Mani als Parther Mittelparthisch, aber nicht Mittelpersisch ganz korrekt sprechen konnte. Daß der Großkönig einen so verwandten Dialekt wie Mittelparthisch nicht verstanden haben soll, erscheint aber nicht einleuchtend. Es scheint uns nicht glaubhaft, daß Mani sich bei der schicksalsschweren Audienz eines Dolmetschers habe bedienen müssen.

Ferner werden die königlichen Gefolgsleute erwähnt, die wie gewöhnlich den Hofdienst als Kammerherren und Pagen besorgen. Als die intimsten Vertrauten Bahrāms treten die Sakerkönigin und ein gewisser Kartēr, der Sohn Ardavāns auf. Dieser Kartēr, der auch in der großen Inschrift Šāpūrs bei Ka'ba i Zardušt erwähnt wird, ist *nicht* mit dem Mobad Kartēr identisch, was einmal versehentlich angenommen wurde. Die Sakerkönigin wiederum ist die Gemahlin des sogenannten Sakānšāh, des königlichen Satrapen über Sakastān, einem Staat, der in frühsassanidischer Zeit von einem nahen Ver-

wandten des Königs verwaltet wurde. Es fällt auf, daß diese Fürstin offenbar bei Bahrām eine bevorzugte Stellung einnimmt. Sie war die Gattin des späteren Bahrām III., eines Enkels Bahrāms I.

Die koptischen Texte ergänzen die hier gegebene Schilderung dadurch, daß sie Bahrām zuletzt fragen lassen, warum diese Offenbarung gerade Mani zuteil geworden sei, und nicht dem Großkönig. Mani kann nur antworten, daß dies eben der Wille Gottes gewesen sei.

Das sehr erregte Verhör endet damit, daß Mani die Wohltaten, die Šāpūr und Hormizd ihm erzeigt haben, in Erinnerung bringt und schließlich sagt: „Was du willst, das tue mir!"

Dann befahl der König, Mani zu fesseln. Man legte drei Ketten an seine Hände, drei Fußfesseln an seine Füße, eine Kette an seinen Hals. Sodann wurden die Fesseln versiegelt, und er wurde ins Gefängnis abgeführt. Diese Art von harter Fesselung ist uns aus den christlichen Märtyrerakten wohl bekannt. In dieser Weise gefesselt hat Mani die Zeit vom 19. 1. bis zum 14. 2. 276 (oder nach einer anderen Rechnung vom 31. 1. bis zum 26. 2. 277) verbracht. Während dieser 26 Tage hat Mani nach alter orientalischer Sitte seine Jünger sehen und mit ihnen sprechen können. Er fühlte sein Ende nahen und erteilte darum seinen nächsten Schülern die nötigen Anweisungen. Diese wurden später der Kirche von dem dabei anwesenden Mār ʿAmmō übermittelt. Dann waren die Kräfte des 60jährigen erschöpft. Sein durch Fasten und Kasteiungen geschwächter Körper konnte nicht länger die schweren Fesseln ertragen, und er starb aus Erschöpfung am vierten Tag des Monats Šahrēvar. „Um 11 Uhr tags stieg er aus dem Körper auf, hinauf zu den Wohnungen seiner Größe in der Höhe." Anwesend waren ein hoher manichäischer Geistlicher namens Uzžai und zwei „electi".

Die Nachricht von Manis Tod verbreitete sich rasch in der ganzen Stadt Bēt-Lapat. Viele Menschen strömten herbei und sammelten sich in Scharen. Der Großkönig gab Befehl, eine brennende Fackel durch den Körper Manis zu stechen, um festzustellen, ob das verhaßte Sektenhaupt wirklich gestorben sei. Danach wurde der tote Körper zerstückelt, und der abgehauene Kopf wurde über das Stadttor von Bēt-Lapat gesetzt. Die irdischen Überreste wurden später von treuen Schülern in Ktesifon beerdigt. (Homilien, ss. 46–67; Psalm-Book, II, S. 17, 5–18.)



III. DIE LEHRE MANIS (I)

1. Aussendung und Niederlage des Urmenschen

In einer Auseinandersetzung mit den Manichäern läßt Augustin den Manichäer Faustus sagen: „Ich lehre zwei Prinzipien, Gott und die Materie – der Materie schreiben wir jede schädliche Kraft zu, und Gott die wohltätige, wie es angemessen ist." (Contra Faustum, XI 1)

Faustus tritt in diesem Falle wie ein treuer Schüler Manis auf. Im Zentrum des Systems Manis steht nämlich die Lehre von den zwei Prinzipien, Gott und Materie. Diese zwei ewigen, ungeschaffenen Substanzen können auch als Licht und Finsternis, als Wahrheit und Lüge bezeichnet werden. Die unpersönlichen Begriffe Wahrheit und Licht können also auch als ein persönliches Wesen, als Gott, betrachtet werden. In entsprechender Weise können die Lüge und die Finsternis nicht nur die unpersönliche Bezeichnung „Materie" erhalten, sondern auch persönlich als „der Fürst der Finsternis" aufgefaßt werden. Dies bedeutet aber nicht, daß die Manichäer die Existenz zweier Götter anerkennen. Dazu erklärt Faustus: „Nie ist in unseren Erklärungen der Name von zwei Göttern gehört worden. Es ist zwar so, daß wir zwei Prinzipien bekennen, aber das eine von diesen nennen wir ‚Gott', das andere ‚die Materie', oder wie ich gewöhnlich und üblich sage, den ‚Dämon' (Teufel)." (Contra Faustum, XX 1)

In dieser Weigerung, dem bösen Prinzip, der Materie, die Bezeichnung „Gott" zuzuerkennen, liegt natürlich, wie der große Tübinger Theologe Ferdinand Christian Baur vor 130 Jahren bemerkte, eine Schwächung des konsequenten Dualismus, eine Anerkennung, daß das gute Prinzip über das böse erhaben ist. Dadurch entsteht aber eine logische Unklarheit. Daß Mani in dem altiranischen Dualismus seinen Ausgangspunkt nimmt, ist selbstverständlich und auch schon von F. C. Baur betont worden. Der Dualismus ist indessen in der iranischen Religion viel klarer ausgeprägt als im Manichäismus. Dieser Dualismus geht von dem Gedanken eines unablässigen



Kampfes zwischen zwei Prinzipien, dem guten (Ahura Mazdā >) Ōhrmazd, und dem Bösen (Ahra Mainyu >) Ahriman aus. Diese Prinzipien sind Zwillinge und hatten sich am Urbeginn der Zeiten für das Gute oder das Böse zu entscheiden. Dabei wählte Ahriman das Böse, während Ōhrmazd sich für das Gute entschied („Zwillinggāthā", Yasna 30).

Aber die Vorstellung eines göttlichen Zwillingspaares deutet sicher auf eine ursprüngliche Ebenbürtigkeit hin. Eine solche gab es auch. Hinter der Gāthā Zarathustras ahnen wir eine andere, pantheistische Welterklärung, nach welcher dieses Zwillingspaar, der gute und der böse Gott, von einem göttlichen Urwesen hervorgebracht ist, einem zweigeschlechtigen Hochgott, der den Namen Zervān trägt und vor allem eine Zeit- und Schicksalsgottheit ist.

Diese Zervān-Religion war zur Zeit Manis besonders stark bei den medischen Magiern verbreitet, bei denen sie schon in achämenidischer Zeit vorherrschte (vgl. oben S. 28 f.). In Armenien und Nordmesopotamien ist es eben dieser Typus iranischer Religion, mit dem das Christentum sich auseinanderzusetzen hatte. Wenn die Kirchenväter sich gegen „die Lehre der Magier" wenden, polemisieren sie eben gegen den Zervanismus.

Der zervanitische Hauptmythus handelt von der Geburt der göttlichen Zwillinge: Zervān wünschte einen Sohn und opferte darum während einer langen Zeit. Dann zweifelte er aber, ob er wirklich Nachkommen erhalten würde. Durch solchen Zweifel entstand in ihm der böse Ahriman. Diesen gebar er zuerst; er war schwarz und übelriechend. Dann wurde der zweite Zwilling geboren. Das war Ōhrmazd, licht und wohlriechend. Da Ahriman zuerst geboren war, hatte er auf das Erstgeburtsrecht Anspruch. Er bekam auch von seinem Vater Zervān die Macht über den halben Verlauf dieser Welt und er wurde dort König, *šāh*. Aber Ōhrmazd wurde ein souveräner Herrscher, ein *pātixšāh*, und die Macht über den späteren Teil des Weltverlaufs wurde ihm gegeben. Hierdurch wird er am Ende über seinen Zwillingsbruder obsiegen.

Schon die dualistische Spekulation, die sich in dem auf pantheistischer Grundlage aufgebauten Zervanismus findet, schwächt den konsequenten Dualismus ab, indem sie Ahriman nur zum *šāh*, Ōhrmazd dagegen zum *pātixšāh* macht, und Ōhrmazd den endgültigen Sieg in dem Streit der beiden Weltherrscher zuerkennt. Hierdurch bekommt Ōhrmazd als prädestinierter Sieger schon von Anfang an die Oberhand.



Aber es unterliegt keinem Zweifel, daß Ahriman in dieser Religion als ein wirklicher Gott und nicht nur als ein Dämon betrachtet wurde. Zwar erwähnen griechische Schriftsteller des öfteren Ahriman nicht als Gott *(theós)*, sondern als Dämon *(daimon)*. Aber die christliche Polemik bestätigt, daß Ahriman als ein Gott, „stark in Zorn", verehrt wurde. Und der Mithrazismus, dessen Zusammenhang mit dem Zervanismus seit langer Zeit bekannt ist, weihte Ahriman Altäre mit der Inschrift: *Deo Arimanio*, „dem Gott Ahriman". Dem Ahriman wurde also hier wie einem *Gott* geopfert.

Man kann also sagen, daß Mani eine schon in der iranischen Religion vorhandene Tendenz weiterführt und verschärft. Denn der Manichäismus wendet sich mit Abscheu gegen die Behauptung, daß die gute und die böse Macht Brüder seien. Im manichäischen Beichtspiegel, auf den wir später zurückkommen werden (vgl. unten S. 85 f.) heißt es: „Wenn wir gesagt haben sollten, Ōhrmazd und Ahriman sind jüngerer und älterer Bruder ..., so bereue ich ... jetzt und bitte um Vergebung der Sünden (Xvāstvānēft I C 3–4; vgl. HR II, S. 94 [M 28]).

Das für das Höchste Wesen bezeichnende Element, über das es auch herrscht, ist das Licht. Das Licht wird als die Substanz des göttlichen Wesens gedacht. Diese Lichtsubstanz, die eigentlich eine intelligible, vom Intellekt als vom Materiellen ganz verschiedene Substanz ist, erscheint indessen zugleich als etwas Anschauliches. Gott ist „der Vater des seligen Lichtes". Als Gott-Vater herrscht er über das Reich des Lichtes. Zugleich aber verhält es sich so, daß dieses Reich, das aus Lichterde und Lichtäther besteht, wesensmäßig mit der höchsten Gottheit selbst zusammenfällt. Sie sind identisch, denn das ganze Lichtreich macht zugleich den Körper der Gottheit aus. Ferner wird gesagt, daß dieses Lichtreich nicht von Gott geschaffen, sondern von Ewigkeit her als ein wahrer Ausdruck seines Wesens absolut und mit ihm koexistent ist. Wenn im Lichtreiche auch nur ein Teil erstanden oder geschaffen wäre, dann könnte ihm nicht der Charakter des Absoluten zuerkannt werden.

Der intelligible Körper Gottes wird von Mani als die fünf „Wohnungen" bezeichnet: die Vernunft, die Erkenntnis, das Denken, die Erwägung, die Gesinnung. Diese Aktivitäten der Intelligenz sind zugleich als ihr Wesen und als ihre Emanationen gedacht. Der Ausdruck „Wohnungen" kehrt sowohl in

der spätjüdischen Spekulation wie in den mandäischen Texten wieder.

Im Lichtreich thront Gott, von seinem Licht, seiner Kraft und seiner Weisheit umgeben. Diese seine drei Eigenschaften stellen seine drei verschiedenen Aspekte dar und bilden mit ihm zusammen eine Tetrade, der wir in den manichäischen Hymnen oft begegnen und die auch in unserer arabischen Quelle Fihrist anzutreffen ist.

Diese drei Aspekte des Wesens Gottes bilden die Fülle seines Wesens, eine Fülle, die mit dem Begriff „Gott" ausgedrückt wird. Diese Ganzheit wird indessen neben die drei Aspekte gestellt – als eine besondere Entität. Diese eigentümliche Methode zu rechnen, wobei die Summe der Teile als ein besonderer Teil zu den übrigen addiert oder ihnen als eine völlig selbständige Größe gegenübergestellt wird, ist ein spezielles Prinzip, das uns in der indoiranischen Religion oft begegnet und übrigens auf eine alte indogermanische Wurzel zurückgeht. Wie wir später sehen werden, spielt dieses Prinzip im Manichäismus eine fundamentale Rolle. Gott besitzt also in der Lehre Manis gleichsam vier Seiten, und eine griechische Abschwörungsformel nennt ihn darum τὸν τετραπρόσωπον πατέρα τοῦ μεγέθους : „den viergestaltigen Vater der Größe" (Migne SG I, col. 1401).

Diese Auffassung des Höchsten Wesens als eines viergestaltigen Gottes ist aufs engste mit dem zervanitischen Gottesbilde verbunden. Zervān ist nämlich ein solcher viergestaltiger Gott, und der geschichtliche Zusammenhang zwischen Manichäismus und Zervanismus in diesem Punkt steht fest. Äußerlich gesehen tritt natürlich dieser Zusammenhang am deutlichsten in den mitteliranischen Texten hervor, wo in den mittelpersischen und sogdischen Sprachen Gott eben Zervān heißt und die Tetrade also das folgende Aussehen bekommt:

Mittelpersisch:		Sogdisch:	Zervanismus:
Zarvān	Gott	Zrw'	Zurvān (Zamān)
rōšn	Licht	rwxšny'k	Licht
zōr	Kraft	zwr	Kraft
vahēh	Weisheit	γrβ'ky'	Weisheit (Xrat)

Das Lichtreich ist nach drei Seiten hin unbegrenzt: nach Norden, nach Osten und nach Westen. Im Süden dagegen stößt das Licht mit der Finsternis zusammen. Hier wird also die



Machtsphäre des „Vaters der Größe", wie ihn Mani nennt, durch die der Finsternis begrenzt.

Im Lichtreich herrschen vollkommener Frieden und Harmonie. In begeisterten Worten wird die Schönheit des Vaters beschrieben, wie er mit Blumenguirlanden bekränzt ist. Zwölf Äonen, auch sie in Blumen gehüllt, stehen vor ihm, den Vater mit Blumen überschüttend. Diese seine zwölf großen Söhne, wie sie auch heißen, sind so verteilt, daß in jeder Himmelsgegend drei Götter stehen, also viermal drei = zwölf. Hier haben wir wiederum das Viererschema! Ein heilbringender Hauch weht durch die himmlischen Landschaften, wo ein süßer Nektar in Ewigkeit fließt (Contra Faustum XV; M 692, M 730).

In scharfem Gegensatz zu dem Frieden des Lichtreiches steht der Zustand im Reich der Finsternis. Die Bewohner der Welt der Materie stoßen einander an, treiben einander hin und her, jagen rings umher in wilder Raserei. In dieser Wirbelbewegung gelangt das Geschlecht der Finsternis einmal bis zur oberen Grenze, wo die Finsternis an das Licht grenzt. Als der Fürst der Finsternis und seine Heerscharen in die Lichtwelt hinaufblicken, erfaßt sie ein heftiges Verlangen nach diesem schönen und herrlichen Reich. Sie hören mit ihrem Streit auf und gehen miteinander zu Rate, wie sie wohl des Lichtes teilhaft werden könnten, wie sie sich wohl mit dem Licht *mischen* könnten. Sie rüsteten sich zum Angriff und brachen von unten in das Lichtreich hinein, das dadurch einer gefährlichen Erschütterung ausgesetzt wurde.

Um sich und sein Reich zu verteidigen, mußte jetzt der König und Vater des Lichtes aus seinem majestätischen „Ruhen in sich selbst" und aus der Fülle seines Wesens heraustreten. Er mußte von einer kontemplativen zu einer aktiven Existenz übergehen.

Schon Baur hat auf den iranischen Ursprung des mythischen Kampfmotivs hingewiesen. Dieses Motiv findet sich besonders in den Pahlavischriften *Bundahišn* und *Zātspram*. Die hierher gehörigen Partien sind übrigens rein zervanitisch. Der Höchste Gott ist ursprünglich der zweigeschlechtige Zervān, der bei der Schöpfung das Werk sowohl des Vaters wie der Mutter ausgeführt hat, *pitarīh ut mātarīh,* wie es heißt. Man erzählt, wie Ahriman, der in der Welt der Finsternis umherwandelte, sich einst dem Licht entgegenstreckte und dieses zu sehen bekam. Mit den von ihm geschaffenen Heerscharen der Dämonen der Finsternis bricht er jetzt von unten in die Lichtwelt ein. Dieses Kampfmotiv ist indessen viel älter als die



– übrigens sehr späte – Niederschrift der erwähnten zwei Schriften. Plutarch, der von dem Schriftsteller Theopompos gesammelte Notizen wiedergibt, erzählt, wie Ahriman und seine Dämonen die obere Welt angegriffen haben, wodurch das Gute mit dem Bösen „gemischt" wurde. Nach zervanitischer Anschauung, die in der mitteliranischen Weisheitsschrift *Mēnōk i Xrat* belegt ist, hat die Welt die Gestalt eines Eis. Diese Gestalt der oberen Welt wird auch von Plutarch erwähnt (De Iside et Osiride, Kap. 46–47).

Gott, das Höchste Wesen, ist aber lauter Güte und darum zum Kampf und Streit nicht geeignet. Was soll er aber tun, um die Macht des Bösen zu bekämpfen? Er „ruft" die „Mutter des Lebens". Mani verwendet nie Ausdrücke wie „schaffen", sondern immer das Verbum „rufen", syrisch: *qerā*, den Ausdruck, den auch die Mandäer in dieser technischen Bedeutung verwenden. Der Name „Mutter des Lebens" erinnert uns daran, daß wir die Namen das Erste Leben, das Zweite Leben und – wahrscheinlich auch – das Dritte Leben bereits bei „den Reinen" angetroffen haben, in jener gnostischen Bewegung, aus welcher der Manichäismus hervorgegangen ist. Die Analogie sollte eigentlich auch einen „Vater des Lebens" erheischen, aber sein Platz wird von dem „Vater der Größe" eingenommen, wie das Höchste Wesen in der syrischen Textüberlieferung genannt wird. Im Hintergrund ahnen wir hier Verbindungslinien nicht nur mit den mesopotamischen Vorstellungen, in denen „das Leben" eine zentrale Rolle spielt, sondern auch mit der iranischen Überlieferung, wo in den „Verspredigten" Zarathustras in ziemlich geheimnisvollen Andeutungen von „dem Ersten Leben" gesprochen wird (Yasna 30, 4; 33, 1; 43, 5; 48, 6). Rein theologisch entspricht die Mutter des Lebens im zervanitischen System der neben Zervān stehenden weiblichen Gottheit, wahrscheinlich Xvašīzag genannt, hinter welcher sich wohl die große Göttin Anāhitā verbirgt.

Nachdem die Mutter des Lebens zur Existenz „gerufen" ist, „ruft" sie ihrerseits den Urmenschen, syrisch: *nāšā qaḏmāyā*, ein Ausdruck, der wörtlich „der Erste Mensch" bedeutet. In der iranischen Überlieferung heißt er jedoch Ōhrmazd, der der Sohn des viergestalteten Gottes (= Zervān) ist.

Blicken wir auf die Triade: den Vater der Größe, die Mutter des Lebens und den Urmenschen, so sehen wir sogleich, daß hier Vater, Mutter und Sohn dargestellt sind. Und wir treffen diese Triade nicht nur in der vorderorientalischen Religion im allgemeinen, sondern auch speziell im syrischen „Lied von der



Perle", wo der Sohn-Erlöser als der Jüngling, der junge Fürst, geschildert wird. Er ist das Vorbild des manichäischen Erlösers in seiner Symbolgestalt als „Knabe“ oder Jüngling. Auch die mitteliranischen Texte sprechen von dem „zarten Sohne“, *nāzūg zādag,* oder, mit einem parthischen Lehnwort aus dem Indischen, vom „Knaben“, *kumār.*

Ein Gedicht unter den koptischen Psalmen betont vor allem die Aufgabe des Erlösers als ritterlichen Kämpfer und sieht ihn hauptsächlich als den Sieger, der durch seinen unerschrokkenen Kampf über die Mächte der Finsternis triumphiert. Daneben gibt es aber in seinem Wesen auch eine andere Seite, nämlich den Leidensaspekt. Denn der Urmensch-Erlöser erreicht seinen Sieg erst, nachdem er eine scheinbare Niederlage erlitten hat.

Der Urmensch kleidet sich in seine Rüstung und zieht aus, um die Heerscharen der Materie, der Finsternis und der Bosheit zu bekämpfen. Diese Rüstung besteht aus seinen fünf Lichtelementen, die zusammen nicht nur seine Rüstung, sondern auch sein eigenes Wesen, sein eigentliches „Ich“, seine „Seele“ bilden. Man kann sie darum symbolisch auch seine fünf „Söhne“ nennen. Durch die Wahl verschiedener Symbole sucht man ein Verhältnis auszudrücken, das in einer rationalen Formel logisch zu präzisieren schwierig, ja unmöglich ist. Diese Lichtelemente, syrisch: *zīwānē,* sind Äther, Wind, Licht, Wasser und Feuer.

Der Urmensch wird indessen von dem Fürsten der Finsternis und seinem Heer besiegt und seiner Rüstung beraubt. Oder nach einer anderen symbolischen Darstellung: seine fünf Söhne werden von den Dämonen verschlungen.

Aber diese Niederlage ist die Einleitung zum Sieg. Die Niederlage wird nämlich sozusagen als freiwillig betrachtet. Der Urmensch ist also aus freiem Willen in die Welt der Finsternis und Materie niedergestiegen und hat seine Lichtelemente von ihr verschlingen lassen. Seine Absicht war, dadurch für die Materie ein tödliches Gift zu werden: die Finsternis verschlingt die Lichtelemente, hat aber auf diese Weise sich eine Substanz einverleibt, die von ihrer eigenen völlig wesensverschieden ist und die sie darum nicht ertragen kann. Auch andere Bilder werden gebraucht. Wie ein Heerführer dem angreifenden Feind einen Vortrupp oder eine Avantgarde opfert, um die Hauptmacht zu retten, so geschieht es auch hier. Oder ein anderes Bild, diesmal aus dem Hirtenleben: der Hirte überläßt dem Wolf ein Schaf, um nicht seine ganze



Herde zu verlieren. In derselben Weise hat der Urmensch den Dämonen der Finsternis seine Seele geopfert, seine fünf Söhne von der Finsternis verschlingen lassen.

Aber nichtsdestoweniger war für ihn dieser Schlag furchtbar. Immer wieder kehren die Psalmen und Hymnen zu der schrecklichen Lage zurück, in welcher der Urmensch sich nach der Niederlage befand. Er lag in einem tiefen Graben, weit unten im Abgrund der Materie, seiner Lichtrüstung entkleidet, vom Schlage betäubt. Er ist gefesselt und wilde Tiere und furchtbare Dämonen umgeben ihn, bereit ihn zu verschlingen.

Da erwacht der Urmensch aus seiner Betäubung und richtet an seinen Vater ein Gebet, das siebenmal wiederholt wird:

Der Vater der Größe „rief" dann eine zweite Schöpfung:
Der Lichtfreund, der
Den Großen Baumeister *(Bān rabbā)* „rief", der
Den Lebendigen Geist „rief".

Zusammen mit seinen fünf Söhnen, die er hervorgerufen hatte, begibt sich der Lebendige Geist bis zur Grenze der Finsternis. Von da schickt er einen durchdringenden Ruf hinunter zu dem gefangenen Urmenschen, der als Antwort seinerseits einen Ruf erschallen läßt. Dieser Ruf und diese Antwort werden als zwei göttliche Hypostasen, „Ruf" und „Antwort", oder richtiger: das Gerufene und das Geantwortete, betrachtet. Sie sind unter ihren mitteliranischen Bezeichnungen *Xrōštag* und *Padvāxtag* (syrisch: *qaryā* und *'anyā*) bekannt. Diese vereinigen sich miteinander und steigen zur Mutter des Lebens und zu dem Lebendigen Geist hinauf.

Der Dialog, der sich zwischen dem Ruf und der Antwort entspinnt, besitzt große Bedeutung, denn er bezeichnet den Prototypus für die Erlösungslage, die sich jedesmal wiederholt, wenn eine Seele hier unten auf der Erde ihren Ruf um Erlösung erhebt und die erlösende Antwort bekommt. Der syrische Verfasser Theodor bar Konai hat der Nachwelt die eigenen Worte Manis aufbewahrt. In einem kleinen poetischen Fragment spricht noch heute der Religionsstifter selbst zu uns:

> „Da rief der lebendige Geist mit lauter Stimme, und die Stimme des lebendigen Geistes wurde einem scharfen Schwerte gleich und legte dem Urmenschen seine Gestalt bloß.

Und sie sprach zu ihm:

> Friede über Dich, Guter inmitten der Bösen,
> Leuchtender mitten in der Finsternis,



Gott, der inmitten der Tiere des Zornes wohnt,
die nichts wissen von ihrer Herrlichkeit.

Darauf antwortete ihm der Urmensch und sprach:

Komm mit Frieden, bringend
eine „Ware“ von Ruhe und Frieden.

Und er sprach zu ihm:

Wie geht es unseren Vätern,
den Söhnen des Lichtes, in ihrer Stadt?“

Der Gruß des Lebendigen Geistes unterstreicht den Gegensatz zwischen der jetzigen Lage des Urmenschen und seinem eigentlichen Ursprung und seiner Bestimmung. Die erste, ängstliche Frage des Urmenschen wiederum gilt seiner Sippe, den Söhnen des Lichtes: Ist sein Opfer vergeblich gewesen oder sind sie gerettet?

2. *Wiederkehr des Urmenschen*

Der Lebendige Geist, der von der Mutter des Lebens begleitet wird, reicht dem Urmenschen seine Rechte, die dieser faßt. So zieht er den Urmenschen herauf aus der Tiefe der Finsterniswelt. Zusammen mit der Mutter des Lebens und dem Lebendigen Geist steigt er immer noch hinauf, erhebt sich wie das siegreiche Licht aus der Finsternis, bis er zum Lichtparadiese, seinem himmlischen Vaterland, zurückkehrt, wo seine Sippe sich befindet.

Dieses Zurückkehren ist in der manichäischen Überlieferung auch noch anders geschildert. In einem Hymnus in parthischer Sprache heißt es:

Er war der Sohn des uranfänglichen Vaters und ein Prinz, ein Königssohn.
Er gab sein Ich den Feinden, zur Fessel seine ganze Herrschaft.
All die Äonen und Herrschaften wurden seinetwegen betrübt.
Er betete zu der Lebendigen Mutter und sie flehte zum Vater der Größe:
„Der schöne Sohn, der leidlose, wessentwegen wird er von den Dämonen zerrissen?“

Hier folgt leider eine große Lücke, wo wohl von der Errettung des Urmenschen zu lesen war. Die Mahnung an den Urmenschen, seine verlorenen Lichtelemente zu sammeln, folgt:



........................, sammle Deine Glieder!

Der in Ewigkeit Schöne, strahlenden Antlitzes ging er nach oben in seine Mark.

Die Mutter umfing und küßte ihn: „Du bist wieder gekommen, landflüchtiger Sohn.

Eile und gehe zum Licht, denn Deine Verwandten sehnen sich sehr nach Dir!“ (M 33, 69–98)

Es ist deutlich, daß die ganze Lage dieselbe ist wie im „Lied von der Perle“; aber hier erleben wir auch die Freude der Wiederkehr, wenn der junge Sohn mit seiner Mutter wiedervereint wird. Der außerordentlich pathetische, gefühlsreiche Zug in dieser Schilderung fällt auf: der Jüngling, der unerschrocken in den Streit hinauszieht, ein strahlender junger Held in glänzender Rüstung, die unerwartete Niederlage und ihre Bitterkeit, der betäubende Schlag, das furchtbare Erwachen, wenn die entsetzliche Lage ihm klar wird, der verzweifelte Hilferuf, die Angst dort oben in seinem Vaterland vor dem schrecklichen Schicksal, das ihm droht, die Ankunft des Retters, der kurze, aber rührende Dialog zwischen dem Retter und dem Geretteten, die Wiederkehr mit der ausdrucksvollen Szene, wo die Mutter ihren einzigen Sohn umarmt und küßt, ihn, den sie für immer verloren glaubte. Alle die reichen Gefühlswerte, die mit diesen dramatisch wechselnden Szenen verbunden sind, ihr unerhört packendes Appellieren an die Hörer müssen wir uns vor Augen halten, wenn wir die Art verstehen wollen, in der die manichäischen Hymnen sich an die Herzen der Gläubigen gewendet haben.

Das Thema von Leiden und Erlösung des Urmenschen ist das Leitmotiv des manichäischen Mythus. Der Urmensch ist der Erlöser, bedarf aber selbst der Erlösung. Das ist das gnostische Dogma vom „erlösten Erlöser“. Für den aktiven, erlösenden Aspekt des Erlösers verwendet der Manichäismus in den mitteliranischen Texten die Ausdrücke: *Vahman vazurg* (mpers.) und *Manvahmēd vazurg* (mparth.), „der Große Nous“. Diese Vorstellung von dem Großen Nous hat ihre Wurzel in der altiranischen Religion, und dieselben Gedanken wie bei Mani begegnen uns teilweise schon in den Gāthās Zarathustras. Ja, diese Spekulation hat ihren Ursprung schon in indo-iranischer Zeit, denn sie kehrt in den indischen Upanishad-Texten wieder, nämlich in der berühmten *ātman-brahman*-Mystik. Auch in den koptischen Kephalaia taucht der Ausdruck „der Große Nous“ auf.

Dadurch, daß die Mächte der Finsternis die Lichtpartikel



verschlungen haben, entsteht, wie schon gesagt, eine Vermischung. Nach dem Angriff der Finsternis herrscht der Zustand der Vermischung. Auch hier begegnen wir einem alten iranischen Terminus. Die „Vermischung", in den zoroastrischen Texten mitteliranischer Sprache: *gumēčišn*, bezeichnet den Zustand, wenn gut und böse miteinander vermischt sind, so wie die mitteliranischen manichäischen Texte die Vermischung als *gumēčišn* oder *āmēčišn* bezeichnen. Die Vorstellung selbst von einer Vermischung zwischen Licht und Finsternis, zwischen der intelligiblen und der materiellen Sphäre ist natürlich auch ein altiranisches Erbe im Manichäismus.

Der Gedanke an einen leidenden Gott hat sicherlich in der iranischen Volksreligion nicht gefehlt. Unter Volksreligion verstehen wir hier jene Ausformungen iranischer Religion, die nicht auf Zarathustra zurückgeführt werden können. Aber typischerweise finden wir nur im Randgebiet des iranischen Kulturkreises, nämlich in Armenien, schwache Spuren dieser Vorstellung. Hier tritt im Volksglauben Artavazd – der Name ist rein iranisch – als eine gefesselte und leidende Gestalt auf. Aber von seinem Wesen kennen wir recht wenig. Dazu ist der Volksglaube nicht dasselbe wie die Religion, wenn es auch in diesem Falle sehr wahrscheinlich ist, daß wir in den alten armenischen Volkssagen wirklich auf ein mythisches Relikt stoßen.

Nein, die stark pathetische Gestaltung, die das Motiv des leidenden Gottes im Manichäismus erfahren hat, ist allem Anschein nach als Einschlag der mesopotamischen Tammuz-Religion zu erklären, ein Einschlag, auf den wir später noch zurückkommen werden. Doch soll nicht bestritten werden, daß gewisse Ansätze auch in der iranischen Religion vorhanden waren.

3. *Wiedergewinnung der Lichtelemente*

Im Gang der Weltentwicklung ist es jetzt so weit gekommen, daß der Urmensch selbst gerettet ist, aber seine Lichtelemente immer noch von der Finsternis verschlungen sind. Das „Ich" des Urmenschen, seine „Seele", ist also immer noch besudelt und gefesselt. Sie muß darum befreit und zur Lichtwelt zurückgeführt werden. Dieses Werk wird von dem Lebendigen Geist ausgeführt. In der iranischen Überlieferung wird er bisweilen Mihryazd, „der Gott Mithra", genannt, in



einigen griechischen Quellen aber „der Demiurg“, ein durchaus passender Name, denn er ist der eigentliche Schöpfer des sichtbaren Weltalls. Er bestraft die dämonischen Fürsten, die den Namen „Archonten“ tragen, schindet ihnen die Haut und verfertigt daraus den Himmel, aus ihren Knochen macht er die Berge und aus ihrem Fleisch und ihren Exkrementen die Erde.

Das Universum umfaßt zehn Firmamente und acht Erdkreise. Einer der Söhne des Lebendigen Geistes, „der Glanzhalter“ (syrisch: *ṣāfeṯ zīwā,* lateinisch: *Splenditenens*) hält die Firmamente droben in der Höhe, während ein anderer, „der Träger“ (syrisch: *sakkālā,* lateinisch: *Atlas*) die acht Erdkreise auf seiner Schulter trägt.

Der Lebendige Geist bringt jetzt das Befreiungswerk in Gang. Die Lichtpartikel, die nicht beschmutzt waren, läutert er und macht daraus Sonne und Mond, die zwei Lichtschiffe, wie sie genannt werden. Die Teile aber, die zwar besudelt sind, wenn auch nur ganz wenig, werden zu Sternen gemacht.

Diese Vorstellungen gehen auf die iranische mythische Kosmologie zurück, wie man sie seit langem kennt. Die Planeten sind böse, darum werden fünf der Wochentage böse und nur zwei, Sonntag und Montag, gut.

Ein dritter Teil ist noch übrig, der am meisten unter der Berührung mit der Finsternis gelitten hat. Um diesen Teil zurückzugewinnen, ist ein umständlicher Prozeß notwendig: Der Vater der Größe schreitet zu einer neuen Emanation, in welcher die wichtigste Gestalt der Dritte Gesandte ist. (Syrisch: *'izgaddā*, der Gesandte, lateinisch: *tertius legatus*, in der iranischen Überlieferung bisweilen Mithra genannt.) Der Dritte Gesandte ist der Vater der zwölf Lichtjungfrauen, die als die zwölf Tierkreiszeichen erscheinen. (Für eine rein astrologische Auffassung der Zodia vgl. unten S. 72 f.)

Eine sinnreiche Maschinerie wird eingerichtet. Ein riesengroßes kosmisches Rad, die Sphaira, einem Wasserrad gleich, schöpft die Lichtpartikel zum Mond und zur Sonne empor. In der ersten Hälfte des Monats steigen die erretteten Lichtpartikel in einer Lichtsäule zum Mond hinauf. Sie wird „die Säule der Herrlichkeit“ genannt. Der Mond wird von Lichtpartikeln voll, schwillt an und wird zum Vollmond. Während der zweiten Hälfte des Monats werden die Lichtpartikel zur Sonne weitergeführt und von da zu dem Lichtparadiese gebracht. Hinter diesen – modern-wissenschaftlich gesehen – sehr naiven Vorstellungen verbergen sich alte indo-iranische





Gedanken über die Reinigung der menschlichen Seele durch diesen Aufstieg zu den Mond- und Sonnensphären. Die Vorstellung von der Lichtsäule, die sich von der Erde empor bis zum Himmel erhebt und aus aufsteigenden Lichtpartikeln besteht, ist nur die alte Idee von der Milchstraße, die aus den Seelen der Verstorbenen besteht, die unaufhörlich zu der Sphäre der Fixsterne aufsteigen. In der Spätantike hat dieser mythische Gedanke die allgemeine Eschatologie beherrscht. Mani übernimmt hier einen Stoff, der in der Antike Gemeingut war und aus dem Vorderen Orient und Iran stammt.

4. Der Mythus von der „Verführung der Archonten“

Wir begegnen hier noch einem anderen mythischen Einschlag, der den christlichen Kirchenvätern besonders widerwärtig vorkommen mußte. Das ist die sogenannte „Verführung der Archonten“. Der Dritte Gesandte fährt nämlich in seinem Lichtschiff, dem Mond, über das Himmelsgewölbe und zeigt sich den gefesselten dämonischen Mächten, indem er den männlichen Archonten sein weibliches Wesen in lichtstrahlender, nackter Schönheit enthüllt, als Erscheinung der Lichtjungfrau (mir. *kanīgrōšn*). Den weiblichen Dämonen aber erscheint der Dritte Gesandte in der Gestalt der Sonne als ein nackter, glänzender Jüngling. Dieses Gottwesen wird also als zweigeschlechtig vorgestellt.

Dies führt zu dem gewünschten Resultat. In ihrer gewaltigen sexuellen Erregung geben die männlichen Archonten ihre Lichtpartikel als Sperma ab, das zur Erde fällt. Die Erde läßt daraus die Pflanzen emporsprießen. Sie enthalten darum einen hohen Prozentsatz von Licht, was schon hier festgestellt werden soll. Die weiblichen Dämonen, die schon aus ihrer eigenen Wesenheit schwanger waren, verwerfen unzeitig ihre Leibesfrucht, wie sie die Schönheit des Gesandten sehen. Auf die Erde geworfen, fressen diese Fehlwürfe die Knospen der Bäume und kommen auf diese Weise dazu, sich die dort vorhandenen Lichtpartikel einzuverleiben.

Die Vorstellung ist also die, daß die in der Materie noch vorhandenen Lichtpartikel sich teils in der Pflanzenwelt, teils in den Abkömmlingen der dämonischen Mächte befinden.

Ehe wir das System Manis weiter verfolgen, wollen wir, um das Motiv besser zu verstehen, einen Blick auf den Mythus werfen, der hinter der „Verführung der Archonten“ steht.



In den mitteliranischen Texten heißt der Dritte Gesandte in parthisch: Narēsafyazd und in mittelpersich: Narēsahyazd. Das sind die sprachechten mitteliranischen, westlichen Formen des avestischen Naryasaha, in Buchpahlavi (als gelehrtes Wort): Nēryōsang.

In den Aufzeichnungen, die wir von Theodor bar Konai über die zoroastrische Religion besitzen, ist ein mythisches Fragment bewahrt, das eben von dem Gott Narsē handelt: Als Ōhrmazd den Gerechten die Weiber gegeben hatte, flohen sie und begaben sich zu Satan (d. h. zu Ahriman). Als Ōhrmazd den Gerechten Ruhe und Glück verschaffte, gab auch Satan (Ahriman) den Weibern Glück. Satan (Ahriman) hatte den Weibern die Erlaubnis gegeben, was sie wünschten, zu begehren; aber Ōhrmazd fürchtete, daß sie Umgang mit den Gerechten begehren würden. Er schuf darum den Gott Narsē, einen Jüngling von 15 Jahren (dies ist das ideale Alter in Iran). Er stellte ihn ganz nackt hinter Satan (Ahriman), damit die Weiber ihn sehen und begehren und ihn von Satan verlangen möchten. Die Weiber erhoben ihre Hände zu Satan (Ahriman) und sagten zu ihm: „Satan, unser Vater, gib uns den Gott Narsē als Gabe!"

Auf den ethischen Aspekt dieser mythischen Erzählung werden wir später zurückkommen, wenn wir die Auffassung Manis über das Sexualleben betrachten. Hier gilt es nur die etwaigen Übereinstimmungen mit dem manichäischen Mythus festzustellen. Narsē – der hier zwar nicht als androgyn, sondern als männlich aufgefaßt wird – wird von der guten Gottheit den als böse gedachten weiblichen Wesen (sie werden den Gerechten gegenübergestellt!), vor Augen geführt. Die Gerechten werden von Ōhrmazd beschützt, die Weiber dagegen von Ahriman. Narsē wird den Frauen nackt gezeigt, um ihre Lust zu erregen. Sie werden vom Verlangen nach ihm erfaßt und wollen sich mit ihm vereinen.

Die Verschiedenheiten sind ebenso offenbar wie die Übereinstimmungen, und es ist nicht notwendig, sie besonders hervorzuheben. Durch Vergleich mit einer entsprechenden Stelle aus Bundahišn war es möglich, den ursprünglichen iranischen Mythus zu rekonstruieren und als zervanitisch zu bestimmen. Wir wissen zwar noch nicht, ob Mani selbst Einzelheiten des zervanitischen Mythus geändert und sich angeeignet hat, oder ob es schon im Zervanismus eine Fassung gab, die mit dem manichäischen Typus übereinstimmte. Jedenfalls führt uns das Thema „die Verführung der Archonten" zu derselben



Quelle zurück, der wir schon wiederholt begegnet sind, nämlich der zervanitischen Religion.

Es ist nicht verwunderlich, daß der manichäische Mythus einen eigentümlichen Zusammenhang zwischen Lichtpartikeln und Sperma voraussetzt. Auch in diesem Fall geht Mani von Anschauungen aus, die zu seiner Zeit geherrscht haben. Die alten griechischen Ärzte-Schulen stellten sich vor, daß das Sperma, das aus dem Rückenmark kommt, ein feueriges Fluidum ist: das *pneuma.* Hinter diesen medizinischen Spekulationen steht eine mythische Vorstellung, die wir auch in der indo-iranischen Kultur antreffen. Die Voraussetzung aller solcher Theorien ist nämlich, daß das höchste Element im menschlichen Körper das Feuer ist. Der Mensch als Mikrokosmos ist, wie der ganze Kosmos, aus Feuer, Luft, Wasser und Erde aufgebaut. Die Seele ist ein feuriger Hauch, eine *anima inflammata,* um mit Cicero zu sprechen (Disput. Tuscul. I 42). Das Sperma ist eine Feuersubstanz und wird, wie gesagt, als *pneuma* betrachtet. Sonne, Mond und Sterne bestehen ebenfalls aus einer feuerartigen Substanz. Von dort stammt das höhere Ich des Menschen und dorthin kehrt es zurück.

Es ist nicht leicht zu sagen, ob Mani sich diese Anschauungen durch iranische oder durch hellenistische Vermittlung angeeignet hat. Wahrscheinlich waren solche Theorien den Gnostikern in Harran, die sich viel mit medizinischer Theorie und Praxis beschäftigt haben, wohl bekannt. Aber es ist auch anzunehmen, daß sie in Mesopotamien überhaupt verbreitet waren und dort wohl auch durch iranische und indische Ärzte verbreitet wurden. In diesem Fall ist Mani wie immer ein Kind seiner Zeit.



IV. DIE LEHRE MANIS (II)

1. Die Gegenmaßnahmen der Materie

Um den Teil des Lichtes, der ihr noch verbleibt, erhalten zu können, wird von der Materie in der Person der „Konkupiszenz" (iranisch: Āz) ein Plan ausgedacht. Sie will den größten Teil des Lichtes in einer individuellen Schöpfung als Gegengewicht zu der göttlichen Schöpfung konzentrieren. Ein männlicher Dämon, Ašqalūn, und eine Dämonin, Namrāel, werden zur Verwirklichung dieses Planes ausgewählt. Um sich die zur Erde gefallenen Lichtpartikel, die in den Fehlwürfen vorhanden waren, einzuverleiben, verschlingt Ašqalūn alle diese Fehlwürfe männlichen Geschlechts, während die weiblichen in entsprechender Weise der Namrāel übergeben werden. Dann hat Ašqalūn Umgang mit Namrāel und zeugt mit ihr zuerst Adam und danach Eva; das erste Menschenpaar. Durch eine widerwärtige Mischung kannibalischer und sexueller Taten ist also das Menschengeschlecht entstanden, wie man richtig hervorgehoben hat. Der Körper als die rein animalische Erscheinungsform der Archonten und die Lust, die *libido*, die den Menschen in Übereinstimmung mit dem Plan der Materie zum Zeugen und Gebären treibt; dieser Körper und diese Lust sind ein Erbe des dämonischen Ursprungs der Menschen. Aber die Lichtwelt kann und will nicht den Menschen in der Gewalt der Welt der dämonischen Mächte lassen. In der Person Adams ist der größte Teil des noch übriggebliebenen, nicht befreiten Lichtes gesammelt, und eben darum ist es Adam, der zuerst Gegenstand des von der Lichtwelt ausgehenden Erlösungsversuches wird.

Dieser Versuch verläuft nach demselben Muster wie die Errettung des Urmenschen. Adam ist von der Materie blind und taub geschaffen, des in ihm befindlichen Lichtfunkens völlig unbewußt. Er ist ein Opfer der ihn umgebenden Dämonen und in einen tiefen Schlaf versunken. Da nahte sich aber der Erlöser, der verschiedene Namen bekommt, der aber eine Erscheinungsform des Dritten Gesandten ist. Er wird der



Sohn Gottes, oder Ōhrmazd (d. h. der Urmensch) oder „Jesus, der Lichtglanz", „Glanz-Jesus" (syrisch: *Īšōʿ zīwā*) genannt. Diese zwei Namen, Ōhrmazd und Jesus, verteilen sich naturgemäß auf die syrische und die iranische Überlieferung. Fest steht, daß er im Rahmen des Systems der Sohn Gottes ist und die Inkarnation der erlösenden Intelligenz. Er ist der Nous oder Vahman (Manvahmēd).

Er will in Adam seinen eigenen Nous erlösen, oder allgemein ausgedrückt, seine eigene Seele. Mit seinem Ruf erweckt er Adam vom Schlafe des Todes, schüttelt ihn, öffnet seine Augen, richtet ihn auf, befreit ihn durch Exorzismus von den Dämonen, von denen er besessen ist, zeigt ihm die in der ganzen Materie gefangene und leidende Lichtseele, enthüllt ihm seinen doppelten Ursprung, wie sein Körper von den dämonischen Mächten stammt, sein Geist oder seine Seele, d. h. sein geistiges Prinzip aber aus der himmlischen Lichtwelt. Er teilt ihm die erlösende Kenntnis, die Gnosis, mit, das Wissen von dem, was war, was ist und was sein wird. Dieses letztere ist eine indoiranische Formel, die wir schon in der altindischen Literatur finden und die in den zoroastrischen Katechismen wiederkehrt. Sonst ist die ganze Schilderung, sogar bis in einzelne Wendungen hinein, genau von derselben Art geprägt, die wir in der Erweckung Adams (der Seele) in der mandäischen Literatur vor uns haben (vgl. Ginzā, S. 34, 21 ff., 112, 14 ff., 550, 1 ff.).

„Da nun erforschte Adam sich selbst und erkannte, wer er sei", sagt die Erzählung bei Theodor bar Konai.

Er sprach:

Wehe, wehe über den Bildner meines Körpers
und über den Fesseler meiner Seele
und über die Empörer, die mich geknechtet haben!

Der Ausdruck „die Empörer" kehrt auch in der mandäischen Literatur wieder als Bezeichnung der gegen die Lichtwelt feindlichen, dämonischen Mächte und geht sogar in den Sprachgebrauch des Koran über (vgl. auch unten S. 96).

Wir erhalten eine Reihe von parallelen Szenen: der den Urmenschen erweckende Ruf des Lebendigen Geistes, die Erweckung Adams durch den Sohn Gottes (Ōhrmazd-Jesus), den Lichtglanz, die Mahnung, die der Erlöser an jede in den Fesseln der Materie gebundene menschliche Seele richtet. Das Erwachen des Urmenschen bewegt sich im makrokosmischen Bereich, dasjenige des individuellen Menschen in der mikrokosmischen Sphäre. Zwischen ihnen befindet sich die Erwek-



kung Adams, in dem in potentiellem Sein alle mikrokosmischen Menschenseelen vereinigt sind.

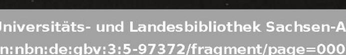
Kampf, Fall, Todesschlummer, Erweckung, Dialog, Wiederkehr des Urmenschen und der Menschenseele bilden zusammen eine Reihe von Handlungen, die wie die Akte in einem rituellen Drama verlaufen. Dieses rituelle Drama hat sich seit Jahrtausenden in Mesopotamien abgespielt. Es ist das Verschwinden und Wiederkehren des sterbenden und auferstehenden Gottes Tammuz, das hier geschildert wird. Wie ein Krieger, der in Feindesland hinauszieht, steigt er in das Todesreich nieder, das ihn in seine Gewalt bekommt. In Todesschlummer versunken, liegt er dort in der Unterwelt, von wilden Tieren und dämonischen Wesen umgeben. Ištar, seine Geliebte, zieht aus, ihn zu retten. Mit einem Rufe erweckt sie ihn; ein Dialog entspinnt sich zwischen den beiden. Sie hebt ihn auf, befreit ihn aus der Gewalt des Todesreiches und im Triumph kehrt er zur Welt des Lebens zurück.

Dieses alte rituelle Drama hat die Schilderung des Erlösungsvorgangs nicht nur im Manichäismus, sondern auch im syrischen Christentum beeinflußt. Die in Mesopotamien bodenständigen Religionen konnten sich nicht ganz dem Einfluß der alteingesessenen Kultur entziehen. Für den Erlösungsmythus Manis bildet das Tammuzdrama den Ausgangspunkt. Aber es dient nur als Anknüpfung, denn die Deutung des Erlösungsdramas stammt aus der indo-iranischen religiösen Spekulation, die dem altorientalischen Erlösungsdrama einen tieferen philosophischen Sinn verleiht.

In Einzelheiten kann es oft schwierig sein zu entscheiden, was in den mythischen Bildern und Symbolen aus Mesopotamien und was in letzter Instanz aus indo-iranischem Gebiet stammt. Ein paar Beispiele mögen dies illustrieren.

In dem Maitrāyana Upanishad IV, 2 heißt es von dem Menschen, daß er, seiner Freiheit beraubt, sich wie im Gefängnis befindet. Viel Furcht umgibt ihn. Wie ein Rauschtrank berauscht ihn der Trank der Verblendung. Wie von tiefer Finsternis ist er von Leidenschaft verblendet. Wie der Biß einer Schlange hat ihn der Biß der Sinnenwelt betroffen.

Alle diese Bilder kehren im Manichäismus wieder. Man findet sie aber schon in der mesopotamischen Religion, vor allem im Tammuzkult. Um so leichter konnten deshalb diese Bilder und Symbole sich durchsetzen. Mani hat diese Ausdrücke nicht selbst geprägt. Sie waren lange vor seiner Zeit vor-



handen und haben wahrscheinlich schon einige Jahrhunderte früher ihren gnostischen Symbolwert erhalten.

Man hat für diese uns wohlbekannten bildhaften Wendungen wie „Finsternis", „Gefängnis", „Trunkenheit", „Schlummer", „Aufwachen" usw. den Ausdruck „die gnostische Kunstsprache" geprägt. Für Alter und Ursprung der gnostischen Religiosität ist es nun bedeutsam, daß viele von diesen zuletzt rein technisch verwendeten Ausdrücken einen indo-iranischen Kontext besitzen. Aber noch wichtiger ist es, daß man in der indo-iranischen Religion eben jene Einstellung zu der materiellen Welt antrifft, die die Voraussetzung für die Verwendung dieser gnostischen Kunstsprache bildet. Die indo-iranische Religion zeigt tatsächlich – freilich unter anderen Tendenzen – eine gewisse Neigung zu einer pessimistischen Weltbetrachtung, zu Verachtung und Abscheu gegenüber dem materiellen Dasein, eine Sehnsucht nach dem Jenseits mit einem daraus resultierenden Asketismus, und einen starken Hang zur Weltflucht. Diese für Indien kennzeichnende Tendenz entwickelt sich zu dem Erlösungsweg, den man *jñānamārga* nennt, den Weg der Erkenntnis, weil er auf die erlösende Einsicht baut, daß die Seele, *ātman*, mit dem Großen Ātman oder Brahman identisch ist.

2. *Die Seele als Mittelpunkt der Erlösung*

Es ist typisch, daß diese Religiosität in den Mittelpunkt der erlösenden Aktivität die Seele stellt, ja, dies ist sogar für die indo-iranische Religion ganz charakteristisch.

Im 141. Kapitel der koptischen Kephalaia heißt es von dem Aufstieg der Seele nach dem Tode: „Sobald die Seele den Körper verlassen hat, erblickt sie ihren Erlöser und Heiland; sie steigt auf, zusammen mit dem Bild, μορφή, ihres Meisters und den drei Engeln, die bei ihm sind, begibt sich vor den Richter der Wahrheit und empfängt den Sieg."

Hier sind eigentlich „zwei nebeneinanderliegende und sich gegenseitig ausschließende Darstellungen zusammengeschmolzen" (Polotsky). Nach der einen empfängt die Seele bei dem Aufstieg schon den Sieg von einer Lichtgestalt zusammen mit drei Engeln, während es in einer anderen Stelle in den Kephalaia VII, S. 36, 12–21 heißt: „Der fünfte Vater aber ist die Lichtgestalt, die sich einer jeden Seele, die den Körper verläßt, nach dem Ebenbilde der Erscheinung des Apostels zeigt,



zusammen mit den drei großen, herrlichen Engeln, die mit ihr kommen: der eine, indem er den Siegespreis in seiner Hand hält; der zweite, indem er das Lichtkleid trägt; der dritte ist derjenige, welcher das Diadem und den Kranz und die Krone des Lichtes trägt. Das sind die drei Engel des Lichtes, welche mit dieser Lichtgestalt kommen und sich mit ihr den Auserwählten und den Katechumenen zeigen."

Diese Lichtgestalt, hier „der fünfte Vater" genannt, ist eine Erscheinung des Nous, wie sich dieser in „dem Apostel" manifestiert. Das ist also die Vorstellung vom Handeln des Erlösers, wie er sowohl in Jesus wie in Mani und allen Gottesoffenbarern sich inkarniert. Die drei begleitenden Engel kehren auch in anderen Schilderungen wieder, und die von ihnen überreichten Gaben verdienen unsere Aufmerksamkeit. Es sind dies: der Siegespreis, das Lichtkleid, das Diadem und der Kranz samt der Krone des Lichtes.

Der Siegespreis bedeutet, daß die Erlösung der Seele aus dem Körper als ein Sieg des Neuen Menschen über den Alten betrachtet wird. Dieser Kampf gegen den Alten Menschen kann entweder als Wettkampf oder als Prozeß gesehen werden. Im letzten Falle fällt die Entscheidung vor dem Richter. Die Verstorbene Seele wird vor dem Tribunal als „gerechtfertigt" erklärt, eine Symbolsprache, die in den rechtlichen Verhältnissen des Vorderen Orients ihren Ursprung hat.

Das Lichtkleid und die übrigen Symbole weisen aber eindeutig auf den indo-iranischen Kulturkreis. In den manichäischen Hymnen in mitteliranischer Sprache wird geschildert, wie der Seele des Gerechten nach dem Tode die Halle, *talvār*, der Thron, *gāh*, und der Kranz, *pusag*, das Diadem, *dēdēm*, sowie das Kleid, *yāmag*, oder *padmōžan*, bereitet sind (M 77, T II, D 79 usw.). Hier begegnen uns alte arische eschatologische Bilder. In den indischen Upanishaden, vor allem dem Kauśītakīup., findet man genau dieselben Vorstellungen von der himmlischen Halle, dem Kleid, dem Kranz, dem Diadem und dem Thron. In der altiranischen Literatur gibt es, wie die moderne Forschung festgestellt hat, eine ganz entsprechende Schilderung in Vendidad 19, 31–32.

3. *Die Eschatologie*

Die indische Eschatologie wäre nicht echt indisch gewesen, wenn sie nicht auch mit den schönen weiblichen Wesen gerechnet hätte, die im Himmel, dem *brahmaloka*, dem Gerechten



begegnen. Auch die manichäischen Hymnen haben von den Paradiesjungfern nicht abgesehen. Wir erinnern daran, daß auch im Manichäismus der Gerechte nach dem Tode seinem eigenen höheren Ich in der Gestalt einer wundervollen, göttlichen Jungfrau begegnet, die ihn auf den Weg nach dem Paradiese führt. In demselben sogdischen Fragment finden wir sodann, daß nicht weniger als 80 weibliche Engel mit Blumen geschmückt nach dem Tode dem Gerechten entgegenkommen, und ihn mahnen zu dem Lichtparadiese vorwärts zu schreiten, um dort der Freude zu genießen (BSOAS XI, S. 476 f.).

Es ist eine der eindrucksvollsten Szenen der iranischen Eschatologie, wenn in dem Hadōxt Nask der gerechte Tote seinem höheren Ich in der Gestalt eines schönen 15jährigen Mädchens begegnet, das ihm mitteilt, daß es die *daēnā* (mitteliranisch *dēn*) des Toten ist, d. h. seine Seele oder sein Geist. Hier ist es ganz deutlich, daß der Manichäismus Vorstellung und Symbol aus der altiranischen Eschatologie übernommen hat.

Das himmlische Mädchen, das die Taten des irdischen Menschen verkörpert und dessen Beschaffenheit und Aussehen von diesen Taten beeinflußt ist, wird auch in den zoroastrischen Texten als *kunišn* = „Handlungsweise" des Toten bezeichnet. Entsprechend wird in dem manichäischen Fragment das höhere Ich als „seine eigene Handlungsweise" (sogdisch: *γrw γypδ 'krtyh*) dargestellt. Diese Einzelheit ist bezeichnend.

Das Kleid, das nach manichäischer Anschauung der aufsteigenden Seele geschenkt wird, spielt in den mitteliranischen zoroastrischen ebenso wie in den gnostischen Texten iranischen Ursprungs eine große Rolle, vor allem im „Lied von der Perle". Auch dieses Symbol hat also der Manichäismus aus der iranischen oder iranisierten Gnosis übernommen.

Die eigenen guten Taten werden seit Rigveda X 14, 8 in der indo-iranischen Religion als ein Schatz im Himmel bezeichnet, und darum kann das höhere Ich, die *daēnā (dēn)*, auch ein Schatzmeister genannt werden. Da das Prachtkleid des Toten nur ein anderes Symbol dieser Taten ist, werden im „Lied von der Perle" die Hüter des Kleides auch als Schatzmeister bezeichnet. Im Manichäismus sind gewisse „Electi" die „Schatzmeister der gepriesenen Mutter" (M 11), weil sie die Verwalter der guten Handlungen sind.

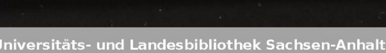
Dieser kurze Überblick über einzelne Begriffe der dem Manichäismus und dem Gnostizismus gemeinsamen Kunstsprache hat uns mit den Hauptzügen der individuellen Eschatologie



des Manichäismus bekannt gemacht, soweit sie die Seelen der Gerechten betrifft. Für die Seelen der übrigen Menschen hat Mani – wahrscheinlich im Anschluß an den Buddhismus, wenn wir auch mit neupythagoräischem Einfluß rechnen müssen – die Seelenwanderung gelehrt. Für diese Seelenwanderung gebraucht er in den koptischen Texten einen eigentümlichen Ausdruck, nämlich das griechische Wort μεταγγισμός, das soviel wie Umschmelzen oder Umschmieden bedeutet. Hinter dieser Verwendung des Wortes liegen wahrscheinlich alte indo-iranische Vorstellungen von dem Menschen als einem Produkt des himmlischen Schmiedemeisters. Der Mensch wird im Feuer gehärtet, so daß er dem Erneuerungsprozeß des brennenden Ofens ausgesetzt werden kann. Die ossetischen Erzählungen vom Blitzgott Batradz handeln von demselben Thema.

Die Zukunftsperspektiven der individuellen Eschatologie harmonieren bei den Manichäern nicht mit denen der allgemeinen Eschatologie. Das kann damit erklärt werden, daß nicht nur die menschlichen Seelen die Funken aus dem ewigen Lichte bilden. Wir haben schon feststellen können, daß die verlorengegangene und noch nicht wiedergewonnene Lichtquantität auch in der ganzen Natur zerstreut ist, in den Pflanzen, in den Bäumen und Früchten ebenso wie in den Tieren und Menschen. Diese Lebendige Seele wird von den Manichäern mit dem leidenden Jesus, Jesus Patibilis, dem niederen Teil des „Glanz-Jesus", identifiziert, demjenigen Teil, der in der Materie gekreuzigt wird und überall mit der körperlichen Welt vermischt ist. In den Bäumen, in welchen nach manichäischer Anschauung ein besonders großer Teil der Lichtsubstanz konzentriert ist, wird ein Kreuz für Christus gesehen. Faustus sagt, daß „Jesus, das Leben und die Erlösung der Menschen, auf jedem Baum aufgehängt ist". Das Leiden und die Kreuzigung des geschichtlichen Jesus ist nur ein Sonderfall, ein individueller Moment in dem kosmischen Leidens- und Erlösungsdrama, in dessen Mittpunkt Jesus Patibilis steht. Faustus drückt dies so aus: „Wir schauen überall das mystische Gebundensein Jesu an seinem Kreuz, wodurch die Wunden des Leidens offenbar werden, an denen unsere Seele leidet" (Contra Faustum XX 2; XXXII 7).

Der Weltverlauf wird dann als die verschiedenen Stadien des Leidens eines Gottes gesehen, der sein eigener Erlöser ist. Die Heilsgeschichte der Menschheit ist zugleich die Erzählung von der Erlösung dieses Gottes; denn Gott ist mit den Seelen aller Menschen identisch.



Dieser Prozeß der Befreiung schreitet nur langsam vorwärts und erreicht nie sein wirkliches Ende: das harmonische Wiederversammeln aller Lichtpartikel und ihre Vereinigung in der Lichtwelt. Ehe dieses Ziel erreicht ist, kommt nämlich das Weltende. Dieses wird von einer Reihe schwerer Heimsuchungen eingeleitet, genau in der Art, die die apokalyptischen Spekulationen in Iran, im Vorderen Orient, im Spätjudentum und im Christentum kennzeichnet. Eine Fülle solchen Stoffes hat Mani direkt aus der sogenannten synoptischen Apokalypse (Markus 13, Matthäus 24 und Lukas 21) übernommen. Einen Teil kann man indessen offensichtlich aus der iranischen Apokalyptik herleiten. So wird in einem türkisch-manichäischen Fragment von den letzten Tagen gesprochen, wenn der falsche Mithra auftreten wird. Sein Reittier ist der Stier und sein Kennzeichen der Krieg. Aus verschiedenen Überlieferungen wissen wir, daß Mithra wirklich einen Stier als Reittier gehabt hat. Aus dieser Stelle geht auch hervor, daß der Erlösergott Mithra als eschatologischen Gegenspieler einen falschen Mithra hatte (vgl. T. M. 180).

Die Episode mit dem falschen Mithra gehört wahrscheinlich zu dem sogenannten „Großen Krieg", dem apokalyptischen Schlußdrama, das besonders in den koptischen „Homilien" geschildert wird. Den Namen „der Große Krieg" hat übrigens Mani aus der iranischen apokalyptischen Terminologie übernommen, denn der Ausdruck wird gerade in der zervanitischen Apokalyptik verwendet (*artīk i vazurg*, Zātspram XXXIV 52).

Dieser große Entscheidungskampf endet damit, daß die Kirche der Gerechtigkeit, d. h. die Summe der Gerechten, triumphiert. Die zerstreute Gemeinde wird wiedervereinigt, die Kirche wiederhergestellt, die gefährdeten Schriften gerettet, und der Manichäismus siegt endgültig. „Die neue Generation wird kommen und von seinem Gut festen Besitz ergreifen" (Homilien, S. 28, 7–8). Der Große König wird kommen und die Herrschaft übernehmen, denn die neue Generation wird ihm huldigen. Dann folgt das Jüngste Gericht, wenn die Seelen sich vor dem Thron, seinem *bēma*, versammeln. Die Guten werden von den Bösen, die Schafe von den Böcken geschieden, wie die manichäischen Texte unter Verwendung der neutestamentlichen Bildersprache sagen. In den von der Schrift Šāpūragān bewahrten Fragmenten ebenso wie in den koptischen Homilien lernen wir die Anschauung Manis über die letzten Dinge kennen. Dabei zeigt sich, daß Mani sich hier in hohem Maße an die urchristlichen Schilderungen angeschlos-



sen hat. Der Name „der Große König“ ist aber aus der iranischen Apokalypse, den „Orakeln des Hystaspes“ übernommen, einer Reihe iranischer Prophezeiungen, die in den Jahrhunderten vor der Geburt Christi im Vorderen Orient im Umlauf waren.

Jesus herrscht auf der Erde eine kurze Zeit. Dann verlassen Christus und die Auserwählten zusammen mit den Schutzgöttern des Kosmos die Welt und kehren ins Lichtreich zurück. Es findet ein letzter Prozeß der Läuterung statt, wobei die Lichtpartikel, die noch zu retten möglich sind, zu einer „Letzten Statue“ gesammelt werden, einer *Andrias* (wie das in den koptischen Texten verwendete Wort heißt), die sich wie eine kosmische Lichtsäule zum Himmel hebt. Dann wird die Erdkugel selbst vernichtet. Die Verdammten und die Dämonen aber, die Welt der Materie und Finsternis, werden zu einem gestaltlosen Haufen, *bôlos*, zusammengeworfen, der in die Tiefe eines Grabens von kosmischen Ausmaßen versenkt und dann mit einem riesigen Stein zugedeckt wird.

Mit diesen grandiosen kosmischen Visionen beendet Mani die Darstellung des Weltverlaufes. Damit sind wir zum Ende der „Dritten Zeit“ gekommen. Die Erste Zeit umfaßt den Zustand der Welt vor der Vermischung; die Zweite Zeit ist die Periode der zwischen Licht und Finsternis stattfindenden Vermischung; die Dritte Zeit bedeutet die Sonderung der vermischten Elemente. Diese Lehre von den Drei Zeiten ist mit der Lehre von den zwei Prinzipien das Hauptdogma im Manichäismus.

Die Dreiteilung der Zeiten kehrt in den zoroastrischen Pahlavi-Texten wieder, wo man die folgende Formel findet: *kē hast, būt ut bavēt,* „das, was ist, war und sein wird“. Diese Dreizeitenformel hat aber viel ältere Vorbilder; denn sie ist schon in den indischen Upanishad-Texten anzutreffen, ist also indo-iranischen Ursprungs (vgl. oben S. 64).

Nach dem Ende der sichtbaren Welt könnte es so scheinen, als ob der Weltverlauf zu dem Zustand vor der Vermischung zurückgekehrt sei, als ob wir es hier also mit einer realen Wiederherstellung, einer Apokatastasis, zu tun hätten. Und in diesem Zusammenhang spricht man auch von einer „Wiederherstellung der zwei Naturen“, einer *Apokatastasis tôn dýo physeôn.* Aber trotzdem besteht ein Unterschied. Denn die Macht der Materie und Finsternis wird hiernach außerstande sein, ihren Angriff auf die Lichtwelt zu erneuern. Die zwei Prinzipien, Licht und Finsternis, werden ihr Dasein als



zwei gesonderte Substanzen fortsetzen. Aber es herrschen verschiedene Meinungen über die Unversehrtheit der Lichtwelt. Die eine Richtung behauptet, daß es dem Vater des Lichts möglich sein wird, alle verlorenen Lichtpartikel wiederzugewinnen. Dies wird jedoch von der anderen Richtung aus einer mehr pessimistischen Sicht bestritten, indem sie behauptet, daß ein Teil des Lichtes für immer verloren geht. Dieser Teil müsse nach dem Endgericht mit der Materie das ewige Gefängnis der Finsternis teilen. Die Lehre von dem doppelten Ausgang, die von dieser Richtung verkündet wird, stimmt unzweifelhaft besser mit den von Mani verwendeten Bildern und Symbolen überein, obgleich es durchaus möglich ist, daß er sich in diesem Punkte nicht mit genügender Klarheit ausgesprochen hat.

4. Die Astrologie

Wie die meisten seiner Zeitgenossen hat Mani, zumal er in Mesopotamien, dem Lande der Sternverehrung, aufgewachsen ist, den astrologischen Lehren gehuldigt. Diese seine Einstellung tritt an mehreren Stellen zutage und ist für seine Anhänger bestimmend gewesen.

Während für Mani Sonne und Mond gute Wesen, ja die Hauptwerkzeuge zur Wiedergewinnung der Lichtpartikel waren, betrachtete er die übrigen Planeten und die Tierkreiszeichen als böse, verderbliche Mächte. Die Mandäer haben dieselbe Anschauung immer wieder zum Ausdruck gebracht, nur daß sie auch Sonne und Mond zu den übrigen Planeten rechneten und darum von „den Sieben und den Zwölf" als den verderbenbringenden Mächten des Daseins sprachen. Schwankend ist dagegen in diesem Punkt der Zervanismus, bei dem übrigens die astrologischen Gedanken und Spekulationen eine bedeutende Rolle spielen. Astrologie und Sternverehrung gehörten zum eisernen Bestand der späthellenistischen Kultur. Es ist darum nicht leicht zu sagen, woher Mani den entscheidenden Anstoß bekommen hat. Daß aber die Gnostiker in Harran, bei denen die altbabylonische Gestirnreligion sich erhalten hatte (vgl. oben S. 16), das ihrige dazu beigesteuert haben, dürfte wohl wahrscheinlich sein.

In den Lehrvorträgen Manis, wie sie in den Kephalaia zu lesen sind, finden wir verschiedene Stellen, die von den Tierkreiszeichen handeln. Die erste spricht von der Verteilung der



12 Zeichen auf die 5 Welten der Finsternis. Die Zodia sind aber nicht in diesen Welten zu finden, sondern „herausgezogen“ und gebunden an die Sphaira, das Rad (vgl. oben S. 59): „So nun ziemt es sich zu erkennen, daß sie herausgezogen sind aus den fünf Welten der Finsternis, gebunden sind an der Sphaira (und) zwei Zodia für jede Welt genommen sind: Die Zwillinge und der Schütze gehören zur Welt des Rauches... Der Widder und der Löwe gehören dagegen zur Welt des Feuers. Der Stier, der Wassermann und die Waage gehören zur Welt des Windes. Der Krebs, die Jungfrau und der Fisch gehören zur Welt des Wassers. Der Steinbock und der Skorpion gehören zur Welt der Finsternis. Dies sind die zwölf Archonten der Schlechtigkeit“ (Kephalaia, Kap. LXIX, S. 167, 22–31).

Zwar sagt Mani selbst, daß den einzelnen Welten je zwei Zodia zugeordnet sind. Da es indessen 12 Tierkreiszeichen, aber nur 5 Welten gibt, muß die Zuordnung nach dem folgenden Schema erfolgen:

Zwillinge + Schütze	gehören zur Welt des Rauches,
Widder + Löwe	gehören zur Welt des Feuers,
Stier + Wassermann + Waage	gehören zur Welt des Windes,
Krebs + Jungfrau + Fisch	gehören zur Welt des Wassers,
Steinbock + Skorpion	gehören zur Welt der Finsternis

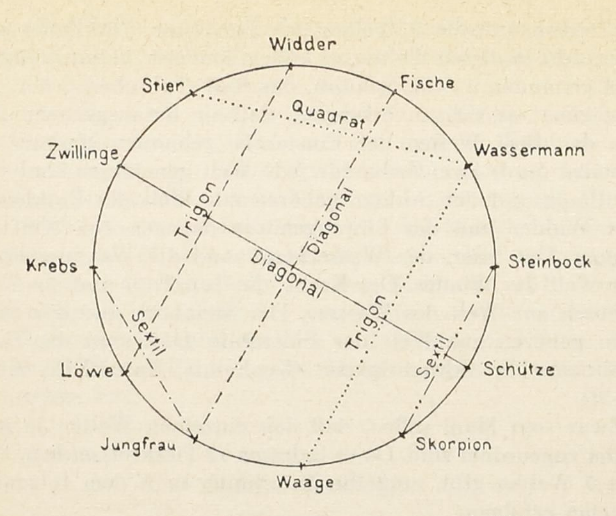
Um das Schema zu erklären, hat ein Kenner der spätantiken Astrologie, W. Stegemann, die Tierkreiszeichen in der genannten Reihenfolge in einen Kreis gezeichnet. Dabei ist ihm die Lösung, wie es scheint, zugefallen, nämlich „daß hier anscheinend ein Spiel mit den Aspekten vorliegt; Diagonal, Trigon, Quadrat und Sextil“. Die Anordnung ist symmetrisch, wie Stegemann durch die S. 74 gezeichnete Figur veranschaulicht.

Wir bekommen dann für die betreffenden Aspekte die nachstehende Reihenfolge:

1. Rauch	Zwillinge + Schütze	Diagonal
2. Feuer	Widder + Löwe	Trigon
3. Wind	Stier + Wassermann + Waage	Quadrat + Trigon
4. Wasser	Krebs + Jungfrau + Fisch	Sextil + Diagonal
5. Finsternis	Steinbock + Skorpion	Sextil

Von diesen Aspekten gelten an sich in der damaligen Astrologie Diagonal und Quadrat als schlecht, Trigon und Sextil als gut. Also folgt der gute Trigon dem bösen Diagonal. Dann kommt das schlechte Quadrat, das seinerseits von dem guten





Aspekte der Zeichen, die gehören zur Welt
des Rauchs — des Feuers — des Windes — des Wassers — der Finsternis

Trigon und dem *guten* Sextil gefolgt wird. Das Mißverhältnis zwischen den Zahlen 12 und 5 bringt diese Unstimmigkeit mit sich. Dann folgen indessen in rechter Ordnung der böse Diagonal und der gute Sextil, dem dann der erste schlechte Diagonal gegenübersteht. Durch diese entgegengesetzte Tendenz der verschiedenen Aspekte bewährt sich Manis Wort von den Tierkreiszeichen: „Sie sind alle Feinde und Widersacher gegeneinander" (Kephalaia, S. 167, 14–15).

In der zweiten Stelle der Kephalaia (Kap. LXVIII, S. 168, 17 bis 169, 8) hat Mani ein System verwendet, wo die Welt in vier Teile zerlegt wird. Dazu werden die Erdteile als zwei gegeneinanderliegende Dreiecke vorgestellt. Mit Hilfe der Trigonaleinteilung werden die Zodia folgenderweise verteilt:

1. Dreieck	Widder, Löwe, Schütze	nordwestlich
2. Dreieck	Stier, Jungfrau, Steinbock	südöstlich
3. Dreieck	Zwilling, Waage, Wassermann	nordöstlich
4. Dreieck	Krebs, Skorpion, Fisch	südwestlich

Dann folgt in der Kephalaia ein Abschnitt, wo von Mani verschiedene Unglücksprognosen gegeben werden (Kephalaia, S. 168, 26 ff.). Hier wird aber eigentümlicherweise das räumliche System in ein zeitliches verwandelt, „die Trigona kommen



zur Auswirkung bezüglich ihrer Unglücksgaben in zeitlichem Abstand" (Stegemann). Wahrscheinlich betrifft diese Wirkung die ganze Erde.

Es gibt in der astrologischen Literatur Tierkreisbilderlisten mit Unglücksprognosen. Es scheint, als ob Mani eine solche Liste auf die Trigona umgearbeitet und dem räumlichen System ein zeitliches hinzugefügt habe – was „nicht gerade sehr logisch" ist (Stegemann).

Die Ungenauigkeit, die wir auf dem Gebiete der Astrologie festgestellt haben, taucht auch in der Zeitrechnung Manis auf, wo er das Schema etwas verdreht. Henning, der das Verhältnis klärte, sagt indessen ganz richtig: „Doch braucht man Mani wegen dieser kleinen Fälschung nicht zu tadeln; er stand der Wissenschaft seiner Zeit und überhaupt dem wissenschaftlichen Denken fremd gegenüber ... er wollte auch kein Gelehrter sein, sondern nichts als ein ἀπόστολος."

Mani hat seine Religion an das Christentum anzulehnen versucht, wie er es auch im Verhältnis zu den Religionen der Buddhisten und Zoroastrier tat. Es ist aber hervorzuheben, daß er in jedem Falle unter dem Begriff der betreffenden Religion einen besonderen Typus verstanden hat. Für ihn ist der Buddhismus der Mahāyāna-Buddhismus, der Zoroastrismus aber die Religion der medischen Magier, also der Zervanismus, und das Christentum die Gnosis, wie sie vor allem von Markion und Bardesanes vertreten wurde. Die christliche Interpretierung seiner Botschaft ist für den Westen berechnet, die buddhistische für den Osten. Mitten zwischen diesen beiden Missionsgebieten liegt das iranische Reich, für welches die „zoroastrische" Gestaltung seines Systems maßgebend war (vgl. auch Foucher). Nun ist aber ein Unterschied zwischen diesen drei Formen festzustellen. Während die buddhistischen und die christlichen Elemente der Religion Manis sich als „Zutaten" erweisen, die sich mühelos aussondern lassen, ohne das System selbst zu beeinträchtigen, läßt sich dieselbe Operation nicht mit den iranischen Elementen vornehmen, sind diese doch für das System selbst konstitutiv. Nimmt man sie weg, bleibt von dem Gedankenaufbau Manis eigentlich nichts mehr übrig. Die Grundstruktur der manichäischen Religion ist, wie wir ja festgestellt haben, iranisch, und zwar zervanitisch in gnostischer Sicht. Mani hat Buddha, Zarathustra und Jesus als seine Vorgänger betrachtet (al-Bīrūnī, Chronologie, ed. Sachau, S. 207, 15–17). Aber nur der iranische Religionsstifter kann als Vertreter des iranischen Geistes unter diesen Vorgängern

seinen Platz wirklich behaupten. Die zwei andern scheinen mehr aus taktischen Gründen gewählt zu sein. Mit Zarathustra – dessen geschichtliche Persönlichkeit Mani völlig fremd war – verbindet ihn auch ein ganz spezieller Zug seiner Frömmigkeit, nämlich die Spiritualisierung der Religion, von der er ausgegangen ist, die Neigung zu abstrakten Begriffen, die als Gottheiten aufgefaßt werden, die jedoch immer in einer Sphäre zwischen Abstraktem und Konkretem schweben. Auch in diesem Falle ist es vielleicht möglich, den geschichtlichen Hintergrund Manis zu bestimmen (neben dem Mandäismus, wo dieselbe Tendenz sich findet), da wir nämlich wissen, daß in einer in Nordwestiran und Nordmesopotamien heimischen jüdisch-iranischen Gnosis uns mehrere Ausdrücke und Wendungen begegnen, die wir sonst nur im Mandäismus und Manichäismus antreffen. Hier seien besonders die Bezeichnung Gottes als „Vater der (höchsten) Größe“ und die Drei-Zeiten-Formel erwähnt, die von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft spricht (vgl. oben S. 29, 64, 71).



V. DIE MANICHÄISCHE SCHRIFT UND LITERATUR

1. *Die manichäische Schrift und Manis Sprache*

Die Acta Archelai, der christliche Lügenroman von Mani, der doch so viel authentischen Stoff enthält (vgl. oben S. 42), zeigt uns Mani, unter dem linken Arm *(sub sinistra ala)* ein babylonisches Buch tragend *(Babylonicum librum)*, XIV 3.

Dieses Bild aus dem Leben des Stifters ist charakteristisch; *der Manichäismus war eine typische Buchreligion.* Die Offenbarungen, die er erhielt und zu einem umfassenden Lehrsystem ausbildete, hat Mani in einer Reihe von Schriften niedergelegt. Seine Kirche hat es sich dann angelegen sein lassen, die Überlieferungen aus der Zeit des „Herrn Mani" zu erhalten und zu hüten.

Die Acta Archelai sprechen von „einem babylonischen Buch". Die Bezeichnung „babylonisch" deutet auf das untere Mesopotamien hin, wo Mani ja aufgewachsen war und Mani selbst bekennt von sich, daß er von diesem Lande seinen Ausgang genommen hat. „Ein dankbarer Schüler bin ich, der ich aus dem Lande Babel entsprungen bin" (M 4 = HR II, S. 51).

Mani bezeichnet sich also als Babylonier; das Buch, das er trägt, wird babylonisch genannt. Dies bedeutet, daß Schrift und Sprache des Buches aramäisch, genauer gesagt, ostaramäisch waren, und mit dem edessenischen Syrisch, der in Edessa ausgebildeten Literatursprache, nahe verwandt. Die Schrift, die Mani selbst erfunden und verwendet hat und die in den östlichen Kirchenprovinzen bis nach Turkestan in Gebrauch war, ist ein Alphabet von einem Typus, der dem in Edessa ausgebildeten Duktus nahesteht. Noch näher aber steht die manichäische Schrift dem mandäischen Duktus in dessen älterer Ausformung, ein weiteres Zeichen der nahen geschichtlichen Verbindung zwischen der Religion Manis und der mandäischen Täuferreligion. Auffallend ist, daß Mani *nicht* die zwei Typen des aramäischen Alphabets benützt hat, die in den Kanzleien der parthischen und sassanidischen Könige (bzw. der Fürsten in Persis) und auf ihren Münzen Verwendung fanden.



Da Mani aber ein bestimmtes Schriftsystem aufgegriffen und für seine Zwecke weiter entwickelt hat, ist anzunehmen, daß dieses Alphabet eben das in seiner Heimat in Südbabylonien allgemein verwendete war und ihm daher zur Verbreitung seiner Verkündigung am zweckmäßigsten erschien. Die von Mani gebrauchte Sprache können wir als ostaramäisch bezeichnen. Sie stellt einen Typus dar, der mit dem edessenischen Syrisch identisch ist oder diesem mindestens sehr nahesteht. Wir können gut verstehen, daß Mani, der offenbar Bardesanes, den großen Religionsstifter in Mesopotamien, ersetzen will, zu derselben Sprache gegriffen hat, die dieser durch seine Schriften so wohlbekannt gemacht hatte. Die von Theodor bar Konai bewahrten Fragmente der manichäischen Dichtung, die aller Wahrscheinlichkeit nach von Mani selbst herrühren, sind in edessenischem Dialekt abgefaßt. Dasselbe gilt von einigen winzigen Resten manichäischer Literatur, die in Ägypten aufgefunden worden sind. Bei diesen weiß man allerdings weder wann noch von wem sie geschrieben sind. Schrift und Inhalt bezeugen aber eindeutig, daß sie manichäisch sind. Wir begegnen hier einigen kleinen Abweichungen vom regelmäßigen edessenischen Syrisch. Aber unsere Kenntnis der frühen edessenischen Sprache ist mangelhaft und man wird deshalb daran festhalten können, daß die in diesen manichäischen Fragmenten angetroffene Sprache mit dem klassischen, in Edessa ausgebildeten Syrisch so gut wie identisch ist.

Es fällt also auf, daß die von Mani und seinen Schülern verwendete aramäische Sprache *nicht* der in der Landschaft Babylonien gesprochene Dialekt war, d. h. daß er nicht mit dem im babylonischen Talmud verwendeten nordbabylonischen oder mit dem in den mandäischen Schriften gebrauchten südbabylonischen Dialekt identisch ist. Das gibt zu denken; denn hier liegt doch wohl ein bewußter Bruch Manis mit seiner Umgebung vor. Es ist kaum zu bezweifeln, daß die Wahl des edessenischen Syrisch als Sprache des neuen Religionsstifters dadurch diktiert war, daß Mani als sprachliches Medium eine Sprache brauchte, die schon eine größtmögliche Verbreitung besaß. Da das Griechische für Mani als Orientale nicht in Frage kam (Griechisch war ihm eine völlig fremde Sprache, Acta Arch. XL 5), gab es keine für seine Zwecke besser geeignete Sprache als das edessenische Syrisch, das als Literatur- und Kirchensprache sowohl im Sassanidenreich wie in den östlichen Teilen des römischen Imperiums schon eine vielseitige

Verwendung gefunden hatte (vgl. oben S. 14 f.). Die Geschicklichkeit Manis als Missionar und Propagandist zeigt sich nicht zuletzt auch in der Wahl der für seine Schriften verwendeten Sprache.

2. *Der Kanon*

Mani schrieb also in syrischer Sprache und mit der in Südbabylonien im 3. Jahrhundert n. Chr. verwendeten Schrift. Es gibt nur *ein* Werk, das in einer anderen Sprache geschrieben ist, und die besonderen Umstände bei seiner Abfassung und Überbringung machen diese Abweichung leicht erklärlich.

a) Es ist dies das Buch, das den Titel Šābuhragān trägt und das Mani laut al-Bīrūnī (ed. Sachau, S. 207, 14) dem Großkönig Šāpūr I gewidmet hat. Diese erste Schrift des Religionsstifters, worin er seine Lehre darlegt, hat u. a. einen kosmologischen, vor allem eschatologischen Inhalt gehabt. Dies geht aus den wiedergefundenen mitteliranischen Fragmenten hervor. Das Buch hatte auch, wie wir ebenfalls durch al-Bīrūnī wissen (ed. Sachau, S. 208, 8), ein Kapitel „Das Kommen des Gesandten", das erzählt, wie der himmlische Gesandte in verschiedenen Inkarnationen zur Erde herabgestiegen ist, und das Buddha, Zarathustra und Jesus als die Vorgänger Manis anführt. Wir haben hier eine autobiographische Notiz von Mani selbst über Zeit und Ort seiner Geburt (ed. Sachau, S. 118, 14–17, vgl. oben S. 31).

Daß Šābuhragān in mittelpersischer Sprache abgefaßt wurde, hat wohl seinen Grund darin gehabt, daß der geschmeidige Religionspolitiker seinem neuen Herrscher mit einer in der neuen Reichssprache, dem Dialekt der sassanidischen Dynastie, abgefaßten Schrift aufwarten wollte, um für seine Lehre zu werben.

b) Von den in syrischer Sprache verfaßten Schriften ist bei der Aufzählung der kanonischen Schriften Manis zuerst „Das Lebendige Evangelium" oder „Das Große Evangelium" zu erwähnen. Verschiedene Fragmente unter den Turfanfunden reichen aber nicht hin, um uns von dem Inhalt dieser Schrift ein klares Bild zu vermitteln. Dieses Buch hat man – was übrigens völlig falsch ist – mit dem auf iranischem Gebiet so oft erwähnten *Ārdahang* identifizieren wollen. Manis Evangelium war nach der Zahl der Buchstaben des syrischen Alphabets in 22 Kapitel eingeteilt. Dies wird durch ein winziges Fragment aus Turfan (M 17) bestätigt. In dieser Schrift hat

sich Mani als der von Christus angekündigte Paraklet und als „das Siegel der Propheten“ proklamiert. Man hat angenommen, daß Mani in diesem Evangelium seine Lehre als ein Gegenstück zu dem Evangelium Jesu verkündet hat, um die kanonischen Evangelien der Christen zu überbieten. Aber er hat wahrscheinlich nur an ein einziges christliches Evangelium gedacht, die Evangelienharmonie, die von Tatiān zusammengestellt war und die in der syrischsprachigen Christenheit zur Zeit Manis eine dominierende Rolle spielte.

c) Eine weitere Schrift nennt sich „Der Schatz des Lebens“, ein Name, der an das mandäische Buch Ginzā, „Der Schatz“, erinnert. Darin ist vielleicht ein Zeichen des geschichtlichen Zusammenhanges zu sehen. Ein Fragment dieser Schrift ist von al-Bīrūnī in seinem Werk über Indien überliefert und spricht von dem Zustand, in dem sich die Bewohner des Lichtreiches befinden (al-Bīrūnī, India ed. Sachau, S. 19, 2–9). Andere, ziemlich umfangreiche Fragmente lesen wir bei Augustin (De natura boni, 44) und bei Euodius (De Fide contra Manich. 14 bis 16). Hier wird die uns schon bekannte Szene der „Verführung der Archonten“ geschildert. „Der Schatz des Lebens“ hat mindestens sieben Bücher umfaßt und die manichäische Anthropologie und Psychologie behandelt, wobei Mani seine Auffassung vom Menschen als einem Mikrokosmos näher dargelegt hat.

d) Die vierte kanonische Schrift wird unter dem Namen „Pragmateia“ erwähnt. Man hat angenommen, daß der Titel als griechisches Lehnwort ins Syrische übernommen worden ist. Wahrscheinlich war der Inhalt praktisch-ethischen Charakters. Da aber bisher leider keine Fragmente, Zitate oder Inhaltsangaben gefunden worden sind, läßt sich vorläufig nichts Bestimmtes über den Inhalt dieser Schrift sagen, nur daß sie mit der Schrift „Kephalaia“ auf jeden Fall nichts zu tun hat.

e) „Das Buch der Mysterien“ umfaßt 18 Kapitel und enthielt eine Polemik gegen die Nachfolger des Bardesanes. Auch von dieser Schrift sind keinerlei Teile wiedergefunden worden und die in Fihrist (ed. Flügel, S. 336, 8 ff.) überlieferten Kapitel-Überschriften geben uns über die Angabe hinaus, daß die Kapitel 1, 12 u. 13 sich mit den Lehren der Bardesaniten auseinandergesetzt haben, nur wenig Auskunft. Man kann vermuten, daß diese Schrift eine Antithese zu einem unter den Bardesaniten kursierenden Werk mit dem Titel „Das Buch der Mysterien“ sein wollte.

f) Über die Schrift, die den Namen „Buch von den Gigan-

ten“ trägt, sind wir dagegen dank den vielen Fragmenten aus Turfan ziemlich gut unterrichtet. Diese Fragmente sind nunmehr zu einem – wenn auch nicht lückenlosen – Ganzen zusammengefügt worden. Hier hat Mani auf einen alten vorderorientalischen Mythus, die Erzählung von dem Fall der Engel, zurückgegriffen. Aber mit diesem Mythus war schon vor Mani eine Sage von einem nach der Sintflut lebenden Giganten Ogia verbunden, der gegen einen Drachen gekämpft hat. In den mitteliranischen Fragmenten heißen die Drachenkämpfer Sām und Narīmān. Sie sind in der mythischen Literatur des alten Iran als solche wohl bekannt. Es liegt daher nahe anzunehmen, daß Mani einen rein iranischen Stoff genommen und mit der Erzählung von dem Fall der Engel kombiniert hat, so wie uns dieser Mythus im 1. Henochbuch begegnet. Daß Mani die Henoch-Literatur benutzt hat, ist sicher, nicht zum wenigsten, weil Henoch in seinem „Buch von den Giganten“ erwähnt wird. Die Frage nach der Abhängigkeit Manis von den iranischen Drachentötermythen erscheint indessen in einem anderen Licht, wenn wir erfahren, daß auch in einigen iranischen Fragmenten der Name Ohia und derjenige des Ahia, seines Bruders, eben in dieser Form sich finden, nur mit dem Zusatz, daß auf Sogdisch ihre Namen Sāhm, der *kavi*, und Pāt-Sāhm lauten. Was den iranischen Terminus *kavi* betrifft, so wissen wir nunmehr, daß er in mitteliranischer Zeit dem syrischen Wort *gabbārā* (= hebräisch *gibbōr*) und dem griechischen γίγας entsprochen hat. Da die sogdisch-manichäische Überlieferung wie die parthische die sogenannte „westliche“, d. h. syrische Terminologie wiedergibt, hat man den natürlichen Schluß gezogen, daß Mani selber die Namen Ohia und Ahia verwendet hat und daß die iranischen Namen Sām und Narīmān bzw. Pāt-Sāhm in der ursprünglichen, von Mani auf Syrisch verfaßten Version des Buches von den Giganten nicht enthalten waren. Seine Schüler, die die von ihm selbst eingeführte Gewohnheit hatten, jedes Wort, jeden Ausdruck und jeden Namen zu übersetzen, hätten es aber für zweckmäßig gefunden, anstatt Ohia usw. Sām usw. einzusetzen.

Gewisse Umstände sprechen jedoch gegen diese an sich ganz annehmbare Ansicht. Einmal begegnet uns Sām schon vor der Zeit Manis in der mandäischen Literatur und dann nimmt Sām i Narīmān tatsächlich in der großen Apokalypse R. G. 18. Buch, einen Platz unter den iranischen Sagenkönigen ein. Er heißt dort Pāšm Narīmān, was anscheinend durch die sogdische Namensform Pāt-Sāhm zu erklären ist. Es ist nämlich auf-

fallend, daß die in dieser mandäischen Apokalypse vorkommenden iranischen Namen von den im sassanidischen Iran verwendeten, mittelpersischen Formen meistens stark abweichen. Zusammen mit anderen in dieser Apokalypse bemerkenswerten Einzelheiten wird durch das Vorkommen des Sām i Narīmān deutlich, daß die iranische, episch-mythische Überlieferung in die semitische geschichtliche Tradition eingefügt ist. Daß Mani – schon auf Grund seiner parthischen Abstammung und seiner mandäischen Erziehung – auf diesem Wege weitergeschritten ist, erscheint einleuchtend. Auch in der syrischen Literatur treffen wir Geschichtsdarstellungen stark synkretistischer Art. Es wäre an sich sehr merkwürdig, wenn wir diese synkretistische, iranisch-semitische Geschichtsbetrachtung nicht auch bei Mani mit seinem „bewußten" Synkretismus antreffen würden. Nichts ist in der Tat natürlicher, als daß er versucht hat, die iranische, mythisch-geschichtliche Überlieferung mit der syrisch-christlichen Geschichtsbetrachtung zu verschmelzen. Wenn unsere Sicht richtig ist, würde somit das „Buch von den Giganten" sich zwanglos in einen größeren ideengeschichtlichen Zusammenhang einfügen. Dann wären Sām Narīmān und die übrigen iranischen Sagenhelden schon in der ursprünglichen Fassung der Schrift zu finden – aber zusammen mit Gestalten wie Ohia und Ahia. Möglich ist, daß Mani selbst am Anfang des Buches diese Personen mit den entsprechenden iranischen für identisch erklärt hat und daß wir in der sogdischen Version einer Auffassung begegnen, die dieses Verhältnis unterstreichen will. Als Parallele braucht man nur auf Ps. Clement. Recogn. IV 27 ff. zu verweisen, wo Nimrod mit Zoroaster identifiziert und teils als Zoroaster teils als Nimrod teils als Ninus erwähnt wird.

g) Von dem manichäischen Kanon bleibt nun nur noch die Sammlung der *Briefe* übrig. Diese ist in koptischer Sprache auf uns gekommen. Da diese Briefe – nach bald 30 Jahren! – noch nicht herausgegeben, ja, angeblich zum größten Teil sogar verlorengegangen sind, kennen wir von ihnen eigentlich nur die Überschriften und Einleitungen. Eine solche lautet z. B.: „Manichaios, der Apostel Jesu Christi, und Kustaios, der [Apostel (?)], und alle anderen Brüder, die mit mir sind, an Sisinnios". Wir sehen hier, daß Mani – ganz wie Paulus – sich der ihm innewohnenden Autorität bewußt ist. Den Sisinnios, an den der Brief gerichtet ist, kennen wir aus anderen Quellen als den unmittelbaren Nachfolger Manis. (Vgl. oben S. 46 und unten S. 85.)

Die zwei Briefe in koptischer Sprache, deren Inhalt wir kennen, besitzen nicht den Charakter eines Lehrtraktates, sondern den eines wirklichen Briefes, in dem persönliche Angelegenheiten abgehandelt werden. Mani erscheint in diesen Briefen als Leiter der großangelegten Mission und Propaganda, die er so ausgezeichnet organisiert hat. Soweit wir aus dem bisher zugänglichen Material beurteilen können, hat indessen Mani auch gewisse Lehrpunkte und organisatorische Probleme, ja, überhaupt Fragen, wie sie etwa auch Paulus in seinen Briefen beschäftigen, zur Diskussion gestellt. Genau wie Paulus spricht Mani als Kirchenführer und Seelsorger. Man kann daher vermuten, daß die Briefe Manis ein bewußtes Gegenstück zu den Episteln des Paulus darstellen wollen. Wie seine Briefe, so sind auch sie Lehrtraktate, praktische Anweisungen und persönliche Schreiben zugleich. Sie sind also der literarischen Kategorie zuzurechnen, die man eben als „Epistel" bezeichnet, Abhandlungen in brieflicher Form, wenngleich echte Briefe in dem Sinne, daß sie Schreiben sind, die den Charakter der Zufälligkeit tragen. Wenn es auch wahrscheinlich von Anfang an nicht beabsichtigt war, sie als Bücher zu verbreiten, so hat Mani sie doch schon zu Lebzeiten als seine literarischen Erzeugnisse versenden lassen. Ein ausführliches Verzeichnis der Episteln Manis ist im Fihrist erhalten.

3. *Die nicht-kanonische Literatur*

Hiermit verlassen wir den Kanon und gehen zu den wichtigsten übrigen Schriften über, unter denen wir eines *Mani-Vita* zu gedenken nicht versäumen dürfen, die einst eine große Verbreitung in vielen Sprachen gehabt haben muß. Von dieser Lebensbeschreibung sind in verschiedenen Zusammenhängen mehrere Fragmente aufgefunden worden. Obgleich diese fragmentarischen Überlieferungen uns nicht erlauben, in allen Punkten das Leben Manis zu rekonstruieren, geben sie uns doch ein besonders gutes Bild von Anfang und Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit samt seiner organisatorischen Tätigkeit. Für eine Rekonstruktion stehen vor allem gewisse Partien des Fihrist zur Verfügung, ferner drei Turfanfragmente und zuletzt verschiedene Texte aus den koptischen Manichaia. Das „Vita" hat allem Anschein nach einen stark legendären Charakter gehabt. Es war eine Biographie der gewöhnlichen hagiographischen Gattung, wie sie zuerst in hellenistischer



Zeit auftaucht, dann sowohl von Christen wie von Manichäern übernommen wird, um schließlich in den Islam hinüberzuwechseln. Ein gewisses Vorbild findet sich schon in den alttestamentlichen Prophetengeschichten, wie auch die buddhistische Literatur prachtvolle Gegenstücke bietet. Wahrscheinlich steht die hellenistisch-christliche Hagiographie in einem genetischen Zusammenhang mit diesen beiden Vorbildern. Wenn man das für das Leben Manis verfügbare biographische Material näher betrachtet, findet man sogleich, daß es, rein literarisch gesehen, mit den hellenistischen und christlichen Biographien über entsprechende Gestalten weitgehend übereinstimmt. Wir finden nämlich dieselbe Mischung von Autobiographie und Erzählungen von Augenzeugen, dasselbe Hervorheben der wunderbaren Geburt und des erbaulichen und geradezu mirakulösen Endes, dieselben Schilderungen von Missionsreisen nach fernen Ländern, dieselben Begegnungen mit mächtigen Herrschern, dieselben Wundererzählungen, dieselben erbaulichen Reden, dieselbe lose Anhäufung von verschiedenen Episoden, den sogenannten *praxeis*.

In engem Zusammenhang mit Mani steht auch das bedeutende Werk, das koptisch überliefert ist und in der griechischen Übersetzung den Namen *Kephalaia* trägt. Leider ist bisher nur die erste Hälfte herausgegeben (von der zweiten Hälfte ein Teil auch übersetzt). Dieses Werk hat einst einen bedeutenden Umfang gehabt, wahrscheinlich mehr als 520 Seiten, die in eine große Anzahl von „Kapiteln", Kephalaia, unterteilt waren. Die *Kephalaia* erhoben den Anspruch Lehren, Deutungen und Offenbarungen des Stifters selbst mitzuteilen, und Mani wird oft als im Kreise der Jünger redend eingeführt. Seine Jünger richten an ihn Fragen, die er beantwortet, oder er klärt von sich aus seine Jünger über gewisse Probleme seiner Lehre auf. Dabei haben diese Lehrvorträge an die Jünger, die in der koptisch-gnostischen Literatur ihr Gegenstück besitzen, gar keine feste Disposition, sondern sind im Gegenteil ziemlich unsystematisch gehalten. Die Darstellung ist ungemein breit und weitschweifig gehalten, jedoch unter Beobachtung gewisser mnemotechnischer Regeln, so daß man das Gelehrte leichter einprägen konnte. Daß dieses Werk die authentischen Lehren des Meisters wiedergibt, ist nicht zu bezweifeln, aber in wie weit es tatsächlich die *ipsissima verba* des Stifters darstellt, bleibt sehr unsicher.

Auffallend ist, daß die Jünger Manis hier als ein fester, geschlossener Kreis auftreten, so etwa wie die Apostel Jesu

in den Evangelien. Wir können nicht umhin, den im Kreise seiner Jünger unterweisenden Mani mit dem in der Bergpredigt seine Apostel belehrenden Jesus zu vergleichen (Matth. 5, 1–2). Der geschichtliche Rahmen hat in beiden Fällen keine geschichtliche Bedeutung, sondern ist vom „Verfasser" hinzugefügt. Es liegt auf der Hand, daß Jesus dem Redaktor der *Kephalaia* als Vorbild vorgeschwebt haben muß.

Unter der großen Menge manichäischer Schriften aus der Zeit nach dem Tode Manis ist zuerst ein Bericht über das Leben und Wirken seiner ihm am nächsten stehenden Jünger erwähnenswert. Besonders sind es die vertrauten Mitarbeiter Manis: Mār ʿAmmō, Addāi, Thomas, Innaios und Sisinnios. Leider sind die die geschichtlichen Ereignisse behandelnden koptischen Texte und Turfanfragmente bis jetzt nur zum geringen Teil herausgegeben. Von arabischen Notizen ergänzt, vermitteln uns jedoch diese zerstreuten Angaben einige äußerst wertvolle Nachrichten über die Geschichte der manichäischen Kirche aus Ländern, die sich von Ägypten bis Zentralasien erstrecken. Daß die Darstellung gar nicht einen nüchtern geschichtlichen Charakter gehabt, sondern der Geschichtslegende und der erbaulichen Tendenz reichlich Raum gegeben hat, kann man aus den erhaltenen Proben unstreitig entnehmen. Wir können dazu auf die Erzählungen von Mār ʿAmmō verweisen (M 2 und T II D 177). Überhaupt ist offenbar die Missionstätigkeit der Hauptapostel Manis in diesen Berichten eingehend geschildert gewesen.

4. *Die Beichtformulare*

Besonders wichtig für das Verstehen des inneren Lebens der manichäischen Gemeinden sind die für den liturgischen Gebrauch vorgesehenen Schriften, die uns in erfreulicher Anzahl erhalten sind. Es sind teils Beichtformulare, teils Psalmen.

Von größeren Beichtformularen besitzen wir erstens das berühmte, aus dem Sogdischen ins Türkische übersetzte *Xvāstvānēft*, zweitens ein chinesisches Beichtgebet und drittens einen sogdischen Beichtspiegel.

Das *Xvāstvānēft*, das ein Beichtformular für die Laien darstellt, umfaßt außer einer verlorengegangenen Einleitung 15 Abschnitte. Dort werden sowohl lehrwidriges Verhalten wie moralische Fehltritte aufgezählt und nach jedem solchem



Lasterkatalog bringt das Formular dieselbe immer wiederkehrende Wendung: *man āstār hirzā* = meine Sünde erlaß!

Es ist dies eine parthische Beichtformel, die über die sogdische Version in die türkische Übersetzung unverändert aufgenommen wurde. Schon dieser Umstand deutet auf einen rein liturgischen Gebrauch hin. Im *Xvāstvānēft* wird der Name des das Beichtformular Vortragenden erwähnt. Es ist ein gewisser Rāymastfrazend, den wir sowohl wegen seines Namens („der Einsichtstrunkene") wie wegen seiner Erwähnung in einem anderen Text als der „göttliche Rāymastfrazend, der Meister" für einen hohen Geistlichen ansehen dürfen (M 481 Kolophon). Der sogdische Titel *xvēštar,* den er hier bekommt, besagt, daß er über „die Auserwählten" gesetzt, und wahrscheinlich ein Presbyter war. Aus diesen Umständen ergibt sich zwanglos der Schluß, daß das Beichtformular für die Laien von einem Geistlichen vorgelesen, also nicht von diesen selbst aufgesagt wurde (vgl. unten Tafel 10).

Ein chinesisches Beichtgebet, das die Auserwählten zusammen mit den Hörern bei Sonnenuntergang zu beten hatten, zeigt indessen, daß die Beichte auch gemeinsam vollzogen werden konnte.

Auffallend ist, daß *Xvāstvānēft,* wenn von dogmatischen Sondermeinungen die Rede ist, sich so deutlich gegen die zervanitische Form der iranischen Religion wendet. Wenn z. B. jemand sagt, daß Ōhrmazd und Ahriman Brüder seien, oder daß Gott alles Gute und alles Böse geschaffen habe, oder daß Gott allein Leben und Tod verleihe, so bittet man um Verzeihung für diese „gewaltig gotteslästerlichen Dinge", wie es im Formular heißt (I C 4). Das ist alles eben zervanitisches Gedankengut, das also in schärfster Form abgelehnt wird.

Ein Beichtformular ausschließlich für Auserwählte liegt in sogdischer Fassung vor: das sogenannte „manichäische Bet- und Beichtbuch". Ob dieser Beichtspiegel, wie das *Xvāstvānēft,* dazu bestimmt war, am jährlichen „Bema-Fest" verlesen zu werden, ist nicht ganz sicher, aber sehr wahrscheinlich. In dem sogdischen Text sind Zitate aus den Schriften Manis in mittelpersischer Sprache eingefügt, mit dem Ausdruck: „Wie er sagt (lehrt, befiehlt)", oder: „Wie er in der Schrift sagt", und man kann daran erinnern, daß in den zoroastrischen Pahlavischriften oft die Formel vorkommt: *čigōn gōwēt,* „Wie es (das Avesta) sagt".

5. *Die Psalmliteratur*

In den großen Psalmen-Sammlungen, die uns erhalten sind, lernen wir auch die manichäische Frömmigkeit kennen, vernehmen die Gefühle, welche die Anhänger Manis beseelt haben, und verstehen leichter die Erfolge des Manichäismus. In diesen Dichtungen tritt uns die ausgesprochen *gnostische* Haltung entgegen. Zugleich können wir feststellen, daß die Grenzscheide, die den westlichen von dem östlichen Manichäismus scheidet, auch in der religiösen Lyrik zutage tritt: während der christliche Einschlag in den iranischen und türkischen (auch chinesischen) Texten, wenn man von der Rolle, die Jesus selbst in der Dogmatik spielt, absieht, kaum bemerkbar ist, hat ein hervorragender Kenner der älteren christlichen Kultlyrik äußern können, daß man bei der Lektüre der koptischen manichäischen Psalmen nicht selten den Eindruck hat, Texte vor sich zu haben, die aus der christlichen Großkirche stammen, bis ein zufälliges Auftauchen des Namens Mani dieser Illusion ein Ende bereitet (Baumstark).

Wenn wir die in der manichäischen Kultlyrik vertretenen literarischen Kategorien näher betrachten, finden wir sogleich, daß der Hymnus einen dominierenden Platz einnimmt. Diese Hymnen sind aber recht verschiedener Art. Wir treffen Hymnen, die an verschiedene Gottheiten des manichäischen Pantheon gerichtet sind, wie an den Höchsten Gott, in der östlichen Überlieferung Zervān genannt, an die Göttin der Morgenröte Bām, an den Sonnengott Mihryazd, an den Dritten Gesandten, im Osten Narēsafyazd genannt, an „die Lebendige Seele", *grīv žīvandag,* an Jesus und an Mani. Die beiden letzten besitzen göttliche Stellung und Würde, weil sie Inkarnationen des Dritten Gesandten, des himmlischen Großen *Nous (Vahman* oder *Manvahmēd vazurg)* darstellen.

Aber wir besitzen auch Hymnen, die die verschiedenen Phasen des kosmogenischen Geschehens besingen oder die das Erlösungswerk verherrlichen, z. B. Geburt und Aussendung des Urmenschen. Zuletzt gibt es auch Hymnen, die an die Apostel, an Mani oder an Lehrer der Gemeinde gerichtet sind, z. B. an den bekannten Mār Zakkō.

Die literarische Form ist in allen diesen Arten des Hymnus äußerst verschieden. Um über diese Formen Klarheit zu bekommen, müssen wir das vorhandene Psalmenmaterial näher betrachten. Als erstes haben wir Psalmen, die deutlich als Übersetzungen aus dem Syrischen kenntlich sind. Wir finden



aber auch solche, die in einer orientalischen Sprache – Iranisch, Türkisch oder Chinesisch – vorliegen und auch in einer dieser Sprachen gedichtet sind. Drittens aber treffen wir auch Psalmen, die im Original in einer westlichen Sprache – Griechisch, Lateinisch oder Koptisch – als religiöse Dichtung vorliegen.

Sowohl in dem iranischen wie im koptischen Textmaterial finden sich auch Hymnen, die aus dem Syrischen übersetzt sind. Durch verschiedene Kriterien kann man nämlich unter den iranischen Texten gewisse Gedichte als Übersetzungen bestimmen. Einmal ist die äußere Gestalt von Wichtigkeit: solche Hymnen, die nicht alphabetisch oder akrostisch angelegt sind, sind schon dadurch verdächtig. Ferner stoßen wir auf verschiedene Syriasmen, u. a. die sogenannten „Mitübersetzungen", wenn z. B. ein Psalm den Tod Manis auf den 14. Mihr verlegt, was dem 14. Nisan entsprechen soll. In diesem Falle hat man einfach den syrischen Monat Nisan in den iranischen Monat Mihr umgesetzt, was, kalendarisch gesehen, völlig falsch ist. Besonders aber fällt es auf, wenn ein Hymnus – wie der phonetische chinesische Hymnus an Jesus – 22 Anrufungen enthält – genau soviel wie das syrische Alphabet Buchstaben besitzt –, der Reihenfolge des manichäischen Alphabets aber nicht folgt. Dann ist er sicherlich aus dem Syrischen ins Mittelparthische übersetzt und im Original alphabetisch angeordnet. Dazu kommen reine Übersetzungsfehler, z. B. wenn das syrische Wort *ḥayyē* = „Leben", ein Plurale tantum, mit dem Plural von „lebend" übersetzt wird. So bekommen wir anstatt der „Mutter des Lebens" (*'emmā ḏ^{e} ḥayyē* auf Syrisch) die „Mutter der Lebenden" (*mādar ē zīndagān* oder *zīndagān mādar*), oder anstatt des syrischen *'ar'ā ḏ^{e} ḥayyē*, „das Reich des Lebens", den Ausdruck „das Reich der Lebenden" (*šahr ē zīndagān*). Die letztgenannten Fehlübersetzungen haben sich indessen eingebürgert, so daß sie als Kriterien nicht zuverlässig sind. Verschiedene mitteliranische Hymnen erwecken den Eindruck, daß sie – wenn nicht gerade aus dem Syrischen übersetzt – so doch ganz nach einem im aramäisch-sprachigen Mesopotamien geläufigen Schema konzipiert sind. Dies gilt besonders von den an Jesus gerichteten Hymnen. Einen solchen Hymnus wollen wir hier als Probe bieten:

I. [Wir stehen (?)] alle in einer Gesinnung.
Und die Hand wollen wir zur Anrufung ausstrecken,
und das Auge auf diese Deine Gestalt richten.
Und den Mund wollen wir öffnen, um Dich anzurufen,

und die Zunge zum Lobpreis bereit machen.
Dich rufen wir an, der Du ganz Leben bist,
Dich preisen wir, Jesus der Glanz! Neuer Aion!
Du bist, Du bist der das Wahre ausführende [Gott],
ein [edler] Arzt, der liebste Sohn, das geliebteste Ich (?).

II. Komm mit Heil, befreiter Herrscher!
Komm mit Hilfe, guter Geist, Apostel mit Frieden!
Helfer der Zarten und Besieger der Angreifer!
Komm mit Heil, neuer Herrscher!
Komm mit Heil, Erlöser der Gebundenen und Arzt der Verwundeten!
Komm mit Heil, Erwecker der Schlafenden und Aufrüttler der Schläfrigen! Der Du die Toten aufstehen läßt.
Komm mit Heil, starker Gott und heiligende Stimme!
Komm mit Heil, wahres Wort, große Leuchte und vieles Licht.
Komm mit Heil, neuer Herrscher und neuer Tag!
Komm mit Heil, Gabe der Guten, Segen der Zarten und Anbetung der Heiligenden!
Komm mit Heil, liebevoller Vater und wohltuender Richter derer, die zu Dir ihre Zuflucht genommen haben!
Komm mit Heil, Vater, der Du unser starker Schutz und festes Vertrauen bist!
Komm mit Heil, [Besieger(?)] der Angreifer [....?....].

III. Nun, [........ ? ....] Gut handelnder, [Friede (?)] möge über uns sein!
Und erbarme Dich unser und liebe uns, Wohltäter, der Du ganz Liebe bist!
Und rechne uns nicht zusammen mit den Unruhestiftern (?)!
Rette die, die ihre Zuflucht genommen haben und erbarme Dich unser!
O Geliebtester und Liebevoller!

IV. Wir haben Dich, neuer Aion, erblickt
und wir sind Dir zu Füßen gefallen, der Du ganz Liebe bist.
Wir haben freudetrunken Dich, liebevoller Herr, gesehen.
Und wir bekennen uns zu Deinem Namen, „M“ und „S“ (Messias).
Scheide uns aus der Mitte der Sündigen
und befreie uns aus der Mitte der Angreifer!
O Herr, wir sind Dein Eigen, erbarme Dich unser!
Rasch eile herbei und besiege die Sünder!



Denn sie sind hoffärtig geworden und haben so gesprochen:
„Wir sind es! Und es gibt niemand, der uns gleich wäre!"
So sei dann machtvoll und wirf die Angreifer [........]
und die [Feinde (?)] hinab!
Den Undankbaren (?), der [..........................]

V. [Wir preisen Deinen] Namen, der ganz Leuchten ist,
und Deine edle Größe, die ganz Freiheit ist.
Preis sei Deinem Namen, Vater!
Und Verehrung deiner Größe!
So sei es weiterhin und ewiglich!
(M 28 II, Mir M II ss. 21 [312] – 25 [316])

Betrachten wir Aufbau und Inhalt dieses Hymnus im Blick auf die Möglichkeit einer Analyse, so können wir ihn etwa in folgende Teile zerlegen:

I. Einleitung mit Selbstermahnung der Gemeinde zu Lobpreisung und Anrufung. Die verwendete Form ist die erste Person Pluralis. Die Einleitung führt unter Hinzufügung von Attributen, Relativsätzen, die an den Gottesnamen angeknüpft werden, und Partizipialkonstruktionen zum Hauptstück über.

II. Dann folgt das Hauptstück, das in einem Gebet um die Epiphanie besteht: Komm mit Heil!
Der Angerufene, Jesus, erhält in der üblichen hymnischen Art eine Reihe von Attributen und Appositionen.
In den Jesus hier beigelegten Appositionen hat man eine Menge traditioneller Epitheta zu sehen, die ihn dem Bewußtsein der Gläubigen in seinen erlösenden Taten „aktualisieren" wollen. Viele von diesen Epitheta gehören der allgemeinen gnostischen Sphäre an: Arzt, Gesandter, Erwecker, Wort, Leuchte, Anfang der Aionen usw.

III. Nach diesem Epiphaniegebet folgt die Anrufung um Erlösung und Gnade. Dieser Abschnitt ist ganz kurz, und mit einer Anrede an die Gottheit führt es zum nächsten Teil herüber.

IV. Dieses Stück wird mit der Versicherung eingeleitet, daß die Betenden die Gottheit geschaut haben. Die Epiphanie hat also jetzt stattgefunden. Danach folgen erneute Anrufungen um Hilfe gegen die Angreifer und um Aussonderung aus der Mitte der Sünder. Mit einer Bitte um das Einschreiten der Gottheit werden in alttestamentlicher



Manier die *ipsissima verba* der hochmütigen Feinde angeführt.

V. Der Psalm schließt mit einer Lobpreisung des Namens der Gottheit; und es wird dem Wunsch Ausdruck gegeben, daß ihr Preis und ihre Anbetung ewiglich dauern mögen.

In dem hier analysierten Aufbau stimmt dieser Psalm, ebenso wie viele andere, mit den alten mesopotamischen Psalmen, z. B. den Tammuzliedern, weitgehend überein; diese Übereinstimmung wurde auch schon von einem Kenner der orientalischen Kultlyrik festgestellt.

Wollen wir einige Proben echter iranischer, akrostischer Psalmen geben, können wir zuerst das berühmte sogenannte Zarathustra-Fragment anführen, das vor 40 Jahren im Mittelpunkt der Maniforschung stand, dessen Bedeutung heute aber beträchtlich eingeschränkt wird. Für das Verständnis des gnostischen Zentraldogmas vom „Erlösten Erlöser" ist dieses Stück jedoch immer noch grundlegend. „Zarahušt als Typ des vom Nous in die Welt zur Erlösung der Seele gesandten Apostels unterredet sich mit seiner Seele als Vertreterin der *viva anima*, anders ausgedrückt: der Nous redet durch den Mund des Zarahušt zur Seele" (MirM III, S. 27 [872], Anm. 1).

Wenn Ihr es wünscht, werde ich Euch aus dem Zeugnis der früheren Väter belehren.
Der Erlöser, der gerechte Zarathustra, als er sich mit seiner Seele besprach:
„Schwer ist die Trunkenheit, in der Du schlummerst, wach auf und blicke auf mich!
Heil über Dich von der Welt des Friedens, aus der ich Deinetwegen ausgesandt bin."
Und sie antwortete: „Ich, ich bin der zarte leidlose Sohn des Srōšāv,
Ich bin gemischt und schaue Leid, führe mich heraus aus der Umklammerung des Todes!"
Mit „Heil" fragte sie Zarathustra: „Oh, uranfängliche Stimme, bist Du mein Glied?"
Der Lebendigen Kraft und der höchsten Welten Heil über Dich aus Deiner Heimat!
Folge mir, Sohn der Milde, setz Dir den Lichtkranz aufs Haupt!
Du Sohn Mächtiger, der Du so arm gemacht bist, daß Du gar betteln mußt an allen Orten.

(M 7, 82–118, MirM III, S. 27/872)



In der manichäischen Lyrik stößt man auf frische Naturschilderungen, wie die von der neupersischen Poesie gebotenen freudigen Beschreibungen der Ankunft des Frühlings. Aus den koptischen Psalmen verdient ein Stück eines sogenannten Bema-Psalmes angeführt zu werden:

Siehe, alle Bäume und Pflanzen sind wieder neu geworden.
Siehe, die Rosen haben weit herum ihre Schönheit verbreitet,
denn das Band ist entzweigerissen, das ihren Blättern schadet.
Reiße auch du die Fessel und Bänder unserer Sünden entzwei:
Die ganze Luft ist leuchtend, die Sphäre des Himmels glänzt heute,
auch die Erde läßt Blumen hervorsprießen, die Wellen des Meeres sind stille,
denn der düstere Winter, voll von Kummer, ist seines Weges gegangen.
Laß auch uns aus dem Übel des Bösen entkommen!
(Psalm-Book, II, S. 8, 14–21)

Hier finden wir dieselbe liebevolle Beobachtung der Natur, die man auch in einem mitteliranischen Fragment trifft. Man muß sich unwillkürlich fragen, wie wohl diese lebhafte Freude an der Natur sich mit der manichäischen Sicht der Welt vertragen konnte. Eine Lösung dieses Problems ist vielleicht darin zu sehen, daß die manichäischen Dichter entweder Stücke einer verlorengegangenen mitteliranischen Lyrik ihrer eigenen Dichtung einverleibt haben oder daß sie diese Lyrik nachgebildet haben. Von sich aus würden sie sich wohl kaum mit solchem Enthusiasmus über die Schönheit der Welt, des Werkes der satanischen Mächte, ausgesprochen haben. Das mitteliranische Fragment, auf das soeben hingedeutet wurde, lautet:

Die leuchtende Sonne und der glänzende Vollmond,
leuchten und glänzen von dem Stamm dieses Baumes.
Strahlende Vögel stolzieren dort mit Freude,
Tauben und allerlei Wundervögel stolzieren.
(M 554 Verso, HR II, S. 69)

Dieses Fragment nimmt ganz die neupersischen Gedichte vorweg mit ihren Schilderungen von dem Garten, *bostān*, mit seinen Bäumen und prachtvoll singenden Vögeln, vor allem der Nachtigall, *bulbul*.



6. Die homiletische Literatur

Die Manichäer sind gute Homileten und äußerst volkstümliche Prediger gewesen. Unter den Turfanfunden befinden sich auch Fragmente der Schilderung des Lebens Buddhas, die unter den Namen „Barlaam und Joasaph“ einer der im christlichen Mittelalter meistgelesenen Romane geworden ist. In den Texten uigurischer Sprache treten die Namenformen Bodhisaf oder Bodhasaf auf, die auf die ursprüngliche Form Bodhisattva zurückgehen. Im 9. Jahrhundert findet man bei arabischen Autoren den Namen Iudasaf, eine Form, die den Übergang zu dem christlichen Ioasaph bildet. Die Manichäer haben also in ihren Predigten das Buddha-Vita benutzt, wie sie die Legende sehr früh gestaltet hat, um daraus erbauliche *exempla* und Anlässe zu paränetischen Betrachtungen in der an Laien gerichteten Missionsverkündigung zu holen. Dabei hat man, der Tradition Manis folgend, sich nicht gescheut, ziemlich derbe oder sogar ekelerregende Motive aufzugreifen.

In den manichäischen Texten sowohl türkischer wie iranischer Sprache finden sich ferner eine Menge Erzählungen, die auf einem Stoff nichtmanichäischen Ursprungs aufgebaut sind. Einige von diesen zeigen alte folkloristische Themen, wie z. B. jene Erzählung, die den Namen „Die Tränen der Mutter“ trägt. Dort äußert eine Mutter: „Ich wußte nicht bis jetzt, daß ich den seelischen (Sohn) töte, wenn ich über den körperlichen Sohn weine. Darum werde ich hiernach nicht mehr weinen, um ihn nicht zu töten“ (M 45).

In einer russischen Gestaltung desselben Motivs wird erzählt, daß eine Mutter, deren Tochter gestorben war, drei Tage und drei Nächte weinte. In einem Traum während der dritten Nacht sah sie, wie ihre Totcher ihr entgegen kam, einen Krug in der Hand. Auf die Frage der Mutter, was der Krug bedeute, antwortet die Tochter, daß sie darin die Tränen der Mutter gesammelt habe, und daß er bis zum Rande gefüllt sei. „Weine nicht mehr“, sagt die Tochter, „denn sonst fließen deine Tränen, deren zu viele sind, über den Rand heraus auf die Erde und es wird mir in der anderen Welt schlecht gehen. Aber jetzt ist mir gut.“

Es leuchtet ein, daß die manichäische Verwendung dieses Motivs mit dem zoroastrischen Abscheu vor der Todesklage, die gerade in Ostiran vorherrschend war, zusammenhing.

Aber wir treffen auch rein anekdotische und fabelähnliche Motive, z. B. die bekannte Geschichte von dem Kaufmann, der



mit Perlen handelt. Die bekannteste Fassung dieser Geschichte finden wir bei dem arabisch schreibenden Schriftsteller Ibn Muqaffaʿ, der iranischer Abstammung war. Hier lautet sie folgendermaßen:

Ein Kaufmann hatte viele kostbare Edelsteine. Um sie zu fassen, mietete er einen Mann um hundert Goldstücke für den Tag und ging mit ihm zu seiner Wohnung. Als er sich nun hinsetzte, stand da gerade eine Laute, und der Arbeiter richtete seinen Blick darauf. Auf die Frage des Kaufmanns, ob er denn die Laute zu schlagen verstehe, erwiderte er: „Ja, recht gut." Denn er war wirklich in dieser Kunst geschickt. „So nimm sie", sprach jener. Er ergriff sie also und spielte dem Kaufmann den ganzen Tag in richtiger Weise schöne Melodien vor, so daß er den Kasten mit seinen Edelsteinen offen stehen ließ und voll Vergnügen Hand und Kopf zum Takt wiegte. Am Abend sagte der Arbeiter zu ihm: „Laß mir nun meinen Lohn geben", und als der andere sprach: „Hast du denn etwas getan, um Lohn zu verdienen?" antwortete er: „Du hast mich ja gemietet, und ich habe getan, was du mich zu tun geheißen hast." So drängte er ihn, bis er die hundert Goldstücke ohne Abzug erhielt, während die Edelsteine ungefaßt blieben.

In dem manichäischen sogdischen Text, BSOAS XI, S. 466 f., wird aus dieser offenbar einst sehr populären Erzählung eine Allegorie gemacht; denn die Manichäer hatten eine Vorliebe dafür, Gleichnisse zu langen Allegorien auszuspinnen.

7. *Die Thomaspsalmen*

In den koptischen Thomaspsalmen, die viele Bearbeitungen aus mandäischen Texten enthalten, finden wir die folgende Stelle, in der geschildert wird, wie die Mächte der Finsternis ihren Angriff auf die Welt des Lichtes vorbereiten. Die Aufmerksamkeit der Lichtwelt wird auf den Führer der bösen Heerscharen gelenkt:

Einer der Söhne des Lichtes
  schaute von der Höhe aus und sah ihn.
Er sagte zu seinen Brüdern, „den Reichtümern" (=Uthras):
„Oh meine Brüder, Söhne des Lichtes,
  in welchen es kein Abnehmen oder Verminderung gibt.
Ich schaute in die Tiefe herab,
  ich sah den Bösen, den Sohn des Bösen.



Ich sah den Bösen, den Sohn des Bösen,
wünschend Krieg zu machen.
Ich sah seine Sieben Kameraden
und seine Zwölf Diener.
Ich sah das Zelt festgemacht,
das Feuer angezündet in seiner Mitte ...
Ich sah ihre grausame Bewaffnung,
die bereit ist Krieg zu führen ...
Derjenige, der klein ist unter denen in der Höhe trat hervor,
er wappnete und gürtete sich.
Der Sohn der Glanzwesen und „der Reichtümer“ (=Uthras)
wappnete und gürtete sich.
Er lief und stürzte sich in die Tiefe,
er lief, er kam in ihre Mitte, um mit ihnen Krieg zu führen.
Er demütigte den Sohn des Bösen
und seine Sieben Kameraden und Zwölf Diener.
(Psalm-Book, II, S. 204, 7–19, 23–29)

Der mandäische Hintergrund dieser Schilderung erhellt nicht nur aus formalen literarischen Fakten – z. B. finden wir den Ausdruck „Reichtum“, was dem mandäischen Terminus *Uthra* als Bezeichnung der himmlischen Glanzwesen entspricht, ferner die sogenannte „Verkettung“, die für die mandäische Poesie so charakteristisch ist und die hier in vv. 11–13, 24–26 besonders hervortritt –, sondern er geht auch aus inhaltlichen Kriterien hervor. So wird die mandäische Färbung der Schilderung recht deutlich, wenn wir ein Stück aus Ginza zum Vergleich anführen:

Als ich im Hause des Lebens dastand,
schaute ich die Empörer,
schaute die Pforten der Finsternis,
schaute die Tiefe, die ganz Finsternis,
schaute die Verderber
und den Herrn der finsteren Wohnung,
schaute die Kämpen,
die in der Finsternis begraben sind,
schaute die Pforten des Brandes,
wie sie brennen und lodern ...
Ich schaute die bösen Rebellen,
wie sie mit der Bewaffnung der Bösen bekleidet sind,
sind bekleidet mit der Bewaffnung der Bösen
und sinnen auf Böses gegen das Land des Lichtes.
(Ginzā, S. 70, 32–71, 32)



„Die Empörer" ist eine Bezeichnung für die Bösen, die oft auch in der manichäischen Literatur begegnet. Auf der anderen Seite finden wir in den mandäischen Texten oft Ausdrücke wie Kameraden, Helfer und Diener, ebenso wie das Gürten. Daß der Erlöser, bevor er sich in die Tiefe stürzt, um den Kampf mit dem Führer der bösen Mächte aufzunehmen, sich wappnet und gürtet, ist ein Zug, der sich ebenso in den manichäischen wie in den mandäischen Texten wiederfindet (vgl. z. B. Ginzā, S. 295, 17).



VI. DIE KIRCHLICHE ORGANISATION UND DER KULTUS

1. Die kirchliche Organisation

Man hat den Buddhismus als eine Mönchsreligion charakterisiert. Der Kern der buddhistischen Gemeinden wird ja von der Mönchsversammlung gebildet. Buddha, die Lehre und die Versammlung sind die Dreiheit, auf welcher alles aufgebaut ist. Die Laien sind nur ein unterstützendes Element, sie sind in erster Linie da, um den Mönchen Schutz und Nahrung zu bieten. Die Forderungen, die an die Mönche gestellt werden, sind von den Geboten, denen die Laien zu gehorchen haben, prinzipiell verschieden. Wir werden gewissermaßen mit zwei Typen von Religion konfrontiert. Man hat darum versucht, den Buddhismus religionssoziologisch als „Doppelreligion“ zu definieren. Dieselbe Definition wird auf den Manichäismus angewandt (Ström), und jedenfalls muß man einräumen, daß die Organisation dieselbe ist.

Es ist wohl möglich, daß Mani völlig bewußt den Buddhismus in organisatorischer Hinsicht nachgeahmt hat. Vielleicht sollte man auch besser von einer „Doppelorganisation“ als von einer „Doppelreligion“ sprechen. Denn die Religion ist dieselbe, aber ihre Anhänger sind in zwei verschiedenen Gruppen organisiert und werden infolge dieser Einteilung ganz verschiedenen Verpflichtungen unterworfen. Wie Buddha seine Anhänger in Mönche und Laien trennte, teilte auch Mani seine Nachfolger in *Auserwählte* und *Hörer* ein, oder sagen wir vielleicht lieber: *Gerechte* und *Hörer*, denn in den beiden vom Stifter gebrauchten Sprachen sind dies die Bezeichnungen, die zur Verwendung kommen; syrisch: *zaddīqīn* und *šāmō'īn*; mittelpersisch: *ardāvān* und *niyōšagān*. Im christlichen Westen werden indessen die Namen *electi* und *auditores*, oder in Anlehnung an den christlichen Sprachgebrauch: *fideles* und *catechumeni*, gebraucht.

Diese zwei Gruppen von Gläubigen befolgten völlig verschiedene Lebensweisen, und auch die Forderungen, die an sie gestellt wurden, waren nicht die gleichen.



Alles, was die manichäische Ethik den Adepten Manis vorschreibt, kann in die drei bekannten *signacula* zusammengefaßt werden, die Augustin in seiner Schrift *De moribus Manichaeorum*, Kap. 10 erwähnt: *signaculum oris, signaculum manuum* und *signaculum sinus*. Diese drei „Siegel" stehen als Bezeichnungen für umfassendere Gebiete; denn unter *os* werden alle fünf Sinne, unter *manus* alle Taten, unter *sinus* alle Äußerungen des sexuellen Triebes *(omnis libido seminalis)* verstanden.

Das erste „Siegel" umschließt auch die Reinheit in Gedanken und Worten, wozu vor allem Enthaltung von jeder Rede gehörte, die der manichäischen Lehre als Blasphemie erscheinen könnte. Dieses Gebot hat aber auch für alles, was mit dem Mund genossen wird, unbeschränkte Gültigkeit. Man wollte sich alles dessen enthalten, was die fleischlichen Gelüste des Körpers stärken könnte. Besonders ist dieses „Siegel" für das Genießen von Fleisch gültig; denn Fleisch stammt vom Fürsten der Finsternis. Deshalb sollten die Manichäer von den Früchten des Feldes und des Gartens leben, besonders von den Melonen, die durch Farbe und Geruch ihren Ursprung aus der Welt des Lichts bekundeten. Auch das Öl wurde hoch geschätzt. Für das Trinken kamen in erster Linie Fruchtsäfte in Frage. Größere Quantitäten Wasser mußte man meiden, denn Wasser ist eine der Hyle angehörende, materielle Substanz.

Das zweite „Siegel" bedeutet vor allem das Verbot jeder Handlung, die das Tier- und Pflanzenleben schädigen kann. Der Manichäer durfte keine Pflanze entwurzeln und kein Tier töten. Dazu fallen unter dieses Siegel auch alle Handlungen, die dazu dienen, den Sieg des Lichtes zu verhindern, sofern sie nicht schon zu den zwei anderen Siegeln gehörten. Es ist auffallend, daß nach manichäischer Anschauung diejenigen, die sich gegen dieses Gebot versündigten, von einer Strafe getroffen wurden, die der verbrecherischen Handlung entsprach. Wer die Saat abmäht, wird als eine Ähre wiedergeboren, wer eine Maus tötet, wird im kommenden Dasein eine Maus usw.

Das dritte „Siegel" endlich schreibt den Manichäern völlige geschlechtliche Enthaltsamkeit vor, auch den Verzicht auf die Ehe. Schon der sexuelle Trieb an sich ist als ein fleischliches Gefühl etwas Böses, aber die Fortpflanzung gilt als etwas noch weit Schlimmeres, denn durch sie wird ja das Wiedersammeln der Lichtpartikel verzögert.

Wegen ihrer Strenge konnten diese Gebote nur von den



„Erwählten“ eingehalten werden. Wie wir sahen, sind die *electi* auch die einzigen, die „die Gerechten“ genannt werden. Sie widmeten sich ausschließlich einem Leben, das auf die Erlösung ihrer Seelen eingestellt war, sie arbeiteten für die Wiedervereinigung der Lichtpartikel mit der Welt des Lichtes. Die Hörer dagegen verrichteten alle die Handlungen, die den Auserwählten verboten, aber in Wirklichkeit für die Erhaltung des Lebens unumgänglich waren. Somit fiel es den Hörern zu, die Erwählten mit allen notwendigen Lebensmitteln zu versorgen.

Wenn die *electi* diese Speisen genossen, erklärten sie ausdrücklich, daß sie selbst ohne Schuld seien. Acta Archelai, Kap. 10 teilt das Formular mit, dessen man sich beim Essen des Brotes bediente:

> Ich habe dich nicht abgemäht, dich nicht gemahlen, nicht geknetet,
> dich nicht in den Backofen gelegt,
> sondern ein Anderer hat dieses getan und dich mir gebracht.
> Ich esse dich ohne Schuld.

Danach sagt er dem Katechumenen, der ihm das Brot gebracht: „Ich habe für dich gebeten“, worauf sich dieser entfernt.

Diese letzte Bemerkung, die den Erwählten mehr oder weniger als einen Lügner hinstellt, dürfte wohl der christlichen Polemik zuzuschreiben sein. Dagegen ist es an sich möglich, daß die Unschuldserklärung der Erwählten mit einer Fürbitte für die dienstwilligen Hörer verbunden war, die der Verfasser der Acta Archelai absichtlich unterdrückte.

Daß die manichäischen Hörer ein gewöhnliches, bürgerliches Leben führten, versteht sich von selbst und wird in den Quellen auch bezeugt. Nicht einmal der Fleischgenuß scheint ihnen verboten gewesen zu sein. Aber man hatte ihnen einen besonderen Fasttag in der Woche auferlegt, den Sonntag. An diesem Tage sollten sie sich auch jedes sexuellen Umgangs enthalten. Daß sie nicht nur heiraten, sondern – wenn ihnen dies angenehmer war – auch eine Konkubine halten konnten, das bezeugt ja das Beispiel ihres einstigen Anhängers und späteren Gegners Augustin. Während seiner Zugehörigkeit zu den Manichäern hielt Augustin nämlich eine Konkubine, die er aber kurz vor seiner Bekehrung zum Christentum im Stiche ließ – von den Aussichten einer Heirat mit einer jungen reichen Erbin gelockt (Confessiones VI 23, 25).



Die Erwählten mußten zwei Tage in der Woche fasten, sowohl am Sonntag wie am Montag, den zwei heiligen Wochentagen. Aber dazu traten noch größere Fastenperioden, vor allem während eines ganzen Monats vor der größten religiösen Feier des Jahres, dem Bema-Fest. Dieser manichäische Fastenmonat muß wohl das Vorbild des koranischen Fastenmonats Ramaḍān gewesen sein.

Die strengen ethischen Forderungen brachten selbstverständlich viele Übertretungen mit sich und machten ein Beicht- und Bußinstitut notwendig. Ein solches ist in den Texten wohl bezeugt und wir haben schon (oben S. 85 f.) einige uns bekannte Beichtformulare erwähnt. Dieses Beicht- und Bußinstitut war für das religiöse Leben des Manichäers von allergrößter Bedeutung und diente dazu, eine strenge Kirchenzucht aufrecht zu erhalten.

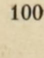
Die Erwählten werden in vier Kategorien eingeteilt, nämlich (in mitteliran. Sprache) *hamōžag* = magister, *əspasag* = episcopus, *mahistag* = presbyter, *ardāvān* = electi. Mit den Hörern, *niyōšagān*, zusammen bilden sie die fünf Grade der Gläubigen. Magister gibt es in der manichäischen Kirche 12, Episcopi 72, Presbyter 360. Die beiden ersten Zahlen sind natürlich dem Neuen Testament entnommen. Sämtliche Mitglieder der manichäischen Kirche standen unter der Leitung des Nachfolgers Manis, der als *„archegós“* bekannt ist.

Die *electi* samt den Vertretern der höheren Grade trugen weiße Gewänder und Hüte, während die Hörer ihre alltäglichen Kleider behielten.

2. *Eine manichäische Taufe?*

Nur wenige Eigentümlichkeiten des Manichäismus sind so lebhaft diskutiert worden wie das eventuelle Vorhandensein von Sakramenten, besonders von Taufe und Abendmahl. Schon Baur hat die Schwierigkeit hervorgehoben, bei diesem Problem zu irgendwelchen sicheren Ergebnissen zu gelangen. Das seinerzeit zur Verfügung stehende Material wurde von ihm sorgfältig untersucht.

Baur unterstreicht eingangs, daß der Abstand zwischen den *electi* und den *auditores*, so groß gewesen ist, daß man voraussetzen kann, daß der Eintritt in den Kreis der *electi* durch eine besondere Handlung gekennzeichnet wurde, und man sollte dann a priori vermuten, daß es sich dabei um einen



Taufritus gehandelt hat. Eine Stelle hat schon seit langem die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt: Augustin „De mor. eccles. cathol.“, Kap. 35; dort heißt es: *Quid calumniamini quod fideles ac iam baptismate renovati procreare filios?* In dieser an die Manichäer gerichteten Frage will indessen Baur nichts anders als eine Angleichung an den christlichen Sprachgebrauch sehen. Die Manichäer wollten sagen, daß es den Gläubigen, den durch die Taufe Wiedergeborenen, nicht ziemt, Kinder zu zeugen, auch wenn es unter den Manichäern nicht der Brauch war, durch einen Taufritus seinen Eintritt unter die Wiedergeborenen zu vollziehen. Eher, sagt Baur, könnte man an eine andere Stelle bei Augustin erinnern, nämlich „Contra Fortunatum“, I. Dort spricht Augustin davon, in welchem Umfang Sitten und Gebräuche bei den Manichäern mit denjenigen der Christen übereinstimmen, und äußert dabei: *Nam et eucharistiam, audivi a vobis saepe, quod accipiatis, tempus autem accipiendi cum me lateret, quid accipiatis, unde nosse potui?* Wenn nun Augustin sich auf die Eucharistie als eine bei den Manichäern vorkommende christliche Feier beruft, gibt es keine Ursache anzunehmen, daß ihm in bezug auf die Taufe eine Abweichung von der christlichen Sitte bekannt war. Ebenso spricht der Manichäer Felix in seiner Disputation mit Augustin („De actis cum Fel.“ I 19) von Taufe und Abendmahl als von Manichäern und Christen gemeinsamen Riten. *Si adversarius nullus contra Deum est, ut quid baptizati sumus? Ut quid eucharistia, ut quid christianitas, si contra Deum nihil est?* Aber andererseits scheint ein Passus bei Augustin („Contra lib. Petil.“ III 17) zu besagen, daß eine Taufe gar nicht existierte, denn dort wird erklärt, daß die Katechumenen, d. h. die *auditores,* nicht durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen wurden. Aus dieser Äußerung könnte man die Schlußfolgerung ziehen, daß die Taufe überhaupt kein manichäischer Ritus war. Indessen kann man eher mit Baur sagen, die Meinung sei nur: es ist gar nicht die Taufe, die bei den Manichäern den Begriff der *auditores* bestimmt, sondern den wesenhaften Unterschied zwischen ihnen und den *electi* machen die Gebote aus, die von diesen, aber nicht von jenen beobachtet werden. Eine Taufe *mag* also existiert haben, obgleich ihre Bedeutung geringer war als bei den Christen und obgleich sie nicht als eine Handlung galt, die zu bestimmter Zeit mit einem jedem der *auditores* vorgenommen werden mußte.

Hierzu tritt noch ein besonderer Umstand. Bei den Mani-

chäern kann die Taufe unmöglich eine Wassertaufe gewesen sein. Dies erklärt Augustin ausdrücklich in „De haeres.“, Kapitel 46: *Baptismum in aqua nihil cuiquam perhibent salutis afferre: nec quemquam eorum, quos decipiunt, baptizandum putant,* wobei, wie Baur bemerkt, das letztere nur für die *auditores* gelten kann. Ebenso konstatiert Augustin in der Schrift „Contra duas epistulas Pelag.“ II 2: *Manichaei lavacrum regenerationis, id est, aquam ipsam, dicunt, esse superfluam, nec prodesse aliquid, profano corde contendunt,* wie er auch IV 4 sagt: *baptismum ... quod Manichaei dicunt in omni aetate superfluum.*

Eben diese Stellen, bemerkt Baur, die von der manichäischen Verwerfung der Taufe als Wassertaufe sprechen, lassen doch die Möglichkeit offen, daß die Taufe in anderer Form und auf andere Weise eine Bedeutung für den Manichäismus besaß. Schon vor Baur hatte man die Aufmerksamkeit auf eine von dem Bischof Turibius angeführte Notiz gerichtet, nach welcher die Manichäer in Übereinstimmung mit den von ihnen hoch geschätzten Thomasakten mit Öl tauften, eine Notiz, die anscheinend ihre Bestätigung darin findet, daß diese Akten bei der Erwähnung einer Taufe eine Ölung erwähnen, ohne jedoch von einer Wasserpurifikation zu sprechen (vgl. Acta Thomae, Kap. 26–27 in der griechischen Version).

Baur kommt zu folgendem Ergebnis: Christlicherseits hat man den Manichäern nie vorgeworfen, daß eine Taufe bei ihnen fehle. Im Gegenteil, es wird eine Taufe bei ihnen vorausgesetzt, aber diese kann doch keine Wassertaufe gewesen sein, sondern muß in einer Ölung und Handauflegung bestanden haben. Das Taufsakrament kann also nur einen Weiheritus bedeutet haben, durch welchen demjenigen, der unter die *electi* aufgenommen wurde, Sündenfreiheit zugesichert wurde, ohne welche man dieser Gruppe von Vollkommenen, „den Gerechten“, nicht einverleibt werden konnte.

So weit Baur. Die seit 1930 veröffentlichten koptischen Texte bestätigen im großen und ganzen dieses Resultat, indem sie es zugleich vervollständigen und einigermaßen korrigieren.

Die Wassertaufe wird ausdrücklich verworfen (Kephal. VI, S. 33, 29–32). Puech, der gegen die Annahme sakramentaler Handlungen bei den Manichäern sehr skeptisch ist und die hier angeführten Stellen recht negativ beurteilt, hat indessen nicht zu einer Reihe bedeutsamer Äußerungen in den koptischen Psalmen Stellung genommen, in denen man Hinweise auf gewisse Reinigungsriten nach Art der Taufe finden kann.



Der Beter spricht dort z. B. seinen Wunsch aus, am Bema-Fest in den Tautropfen von Manis Freude gewaschen zu werden (Psalm-Book, II, CCXL, S. 41, 20–23). Jesus wird angerufen, den Beter in seinen heiligen Wassern zu waschen und ihn makellos zu machen. „Siehe", ruft er, „die Zeit ist nahe gekommen, möge ich zu meinen Wohnungen zurückkehren" (Psalm-Book, II, CCL, S. 59, 24–28). Immer wieder wird der Wunsch ausgedrückt, daß der Beter würdig werde, ins „Brautgemach des Lichtes" aufgenommen zu werden (CCLXIII, S. 79, 17 ff.; vgl. auch S. 117; 29–30; 197, 3–5). „Reinige mich, mein Bräutigam, o Erlöser, mit deinen Wassern", heißt es in demselben Psalm V. 29. Im Augenblick des Todes wird der Richter sich der Seele offenbaren mit einem Gesicht voll Freude, er wird sie waschen und sie mit einem wohltuenden Tau reinigen (Psalm-Book, II, CCCLXXIX, S. 100, 27–28). Auch sonst wird davon gesprochen, daß die Seele im Tau der Säule der Herrlichkeit gereinigt wird (CCLXXXII, S. 103, 35), damit sie vom Erlöser aufgenommen werde.

Aus diesen Stellen gewinnen wir den Eindruck, daß die Seele nach dem Tode, wenn sie zum „Brautgemach des Lichtes" hinaufsteigt, in den heiligen Wassern des Erlösers gereinigt wird – es wird das Wort *mū* = „Wasser" verwendet –, die auch „ein wohltuender Tau" genannt werden. Dieser Reinigungsritus findet statt in Zusammenhang mit dem Aufstieg zum Erlöser. Das Aufsteigen der Seele, die Reinigung in heiligem Wasser und der Eintritt in das Brautgemach des Lichtes: das alles gehört also als eine komplexe Handlung zusammen. Dies bedeutet, daß eine solche Zeremonie der Reinigung, sofern die mythische Vorstellung eine rituelle Entsprechung gehabt hat, bei dem Tode des *electus* vollzogen wurde. Wir werden hier an die sogenannte Totenmesse der Mandäer erinnert. Dies ist eine Taufe, mit der in der mandäischen Versammlung der Sterbende getauft wurde, also ein Sterbesakrament. Nun ist es eine Tatsache, daß man bei Christen, Gnostikern, Mandäern und Manichäern gleicherweise diese Ideenverknüpfung findet, wo das Aufsteigen der Seele, das Reinigungsbad und der Eintritt in das Brautgemach miteinander organisch verbunden erscheinen. Es ist offenbar, daß uns hier ein Zusammenspiel vorchristlichen Ideengutes entgegentritt, das innerhalb des Christentums in der syrischen, besonders der nestorianischen Kirche am deutlichsten faßbar ist. Der Umstand, daß uns dieser Komplex in den manichäischen Texten begegnet, deutet wohl auf das Vorhandensein ent-

sprechender Taufhandlungen hin, wenn auch der unbestimmte Charakter der Anspielungen verhindert, sich ein genaues Bild von der eigentlichen Gestaltung der betreffenden Zeremonien zu machen. Wir erinnern kurz daran, daß die mittelalterlichen Katharer nur eine Todestaufe, das sogenannte *consolamentum* (Handauflegung), praktizierten. Wir hatten indessen bereits festgestellt, daß Baur eine Taufe als die Weihehandlung der *electi* glaubhaft gemacht hat. Entweder sind nun diese Indizien falsch interpretiert oder es gab zweierlei Taufen; die eine bei der Aufnahme unter die *electi*, der christlichen Taufe entsprechend, die andere als Todestaufe, der letzten Ölung der Christen entsprechend, die – rituell gesehen – ja nur eine verkümmerte Todestaufe ist. In einem bisher noch nicht veröffentlichten, sondern nur übersetzten Abschnitt der Kephalaia, nämlich CXLIV, wird von einer Art *viaticum*, einer Wegzehrung, gesprochen. Dieser Umstand paßt zu der Todestaufe; denn die Seele soll für die Fahrt ins Jenseits mit einer Wegzehrung versehen sein, ein Gedanke, der zwar überall zu finden ist, in der gnostischen Symbolsprache aber immer wieder besonders zum Ausdruck gebracht wird (z. B. Perlenlied, mandäische Massiqta-Lieder).

Rein rituell gesehen, kann auch der manichäische Ritus der Handauflegung, durch die man „ein Sohn der Kirche" wird (Kephal., S. 40, 34), als ein Ersatz für die Taufe betrachtet werden. Es ist also durchaus möglich, daß die Manichäer die Weihe zum *electus* nur durch die Handauflegung dargestellt und vollzogen haben und daß sie darum nur *eine* Taufe, und zwar die Todestaufe, gekannt haben.

Zusammenfassend können wir sagen, daß wir erst neue Texte abwarten müssen, bis wir uns bestimmter auszudrücken wagen, daß aber schon das vorhandene Material auf die Tatsache irgendeiner Taufhandlung hinzudeuten scheint.

3. *Bema-Fest und Abendmahl*

Wenn die Existenz einer Taufhandlung bei den Manichäern wieder aufs neue bezweifelt wird, ist das Vorhandensein einer kultischen Mahlzeit über jeden Zweifel erhaben. Ob aber dieser gemeinsamen Mahlzeit nun auch wirklich eine sakramentale Bedeutung zukam, bleibt doch sehr unsicher.

Wir müssen zuerst einige Worte über die Feier sagen, in deren Rahmen diese Mahlzeit ihren festen Platz hatte. Es ist



das sogenannte Bema-Fest, das am Ende des zwölften Monats, des manichäischen Fastenmonats, gefeiert wurde. Im Mittpunkt des Festes stand die Erinnerung an den Tod Manis, und der Stifter war am Feste unsichtbar anwesend. Es wurde nämlich für die Feier ein Tribunal oder Thronsessel aufgebaut, eine Art „Richterstuhl“ – dies bedeutet das Wort βῆμα –, zu dem fünf Stufen emporführten. Das Tribunal war mit Teppichen bedeckt und stand im Blickpunkt der Anwesenden. Der leere Stuhl, der die Anwesenheit des toten Meisters symbolisiert, hat seinen eigentlichen Platz im Buddhismus, denn hier bedeutete das leere Tribunal ursprünglich, daß Buddha zum Himmel der 33 Götter aufgestiegen war. Es besteht also kein Zweifel, daß die Manichäer die Ausgestaltung des Festes von den Buddhisten übernommen haben (Foucher).

Dieses Fest wurde von der manichäischen Gemeinde als Hauptfeier an Stelle des Osterfestes gefeiert – *quod pro pascha frequentabatur* – sagt Augustin, Contra Epist. Fund. 8. Wir haben schon (oben S. 101) die Stellen „Contra Fortunatum“ I und „De actis cum Fel.“ I 19 angeführt, wo von einer Abendmahlfeier bei den Manichäern gesprochen wird. Die Verleumdungen gegen die Manichäer, die Augustin, „De haeresibus“, 46, 2 übernommen hat, setzen ja auch eine Eucharistie voraus. Endlich heißt es in den Acta Archelai 10, nach dem oben (S. 99) angeführten Unschuldsbekenntnis des *electus*, daß dieser, nachdem der *auditor* weggegangen ist, das ihm gegebene Brot ißt, nach dem Essen betet und sein Haupt mit Olivenöl begießt, indem er in exorzistischer Absicht „viele Namen“ nennt, Namen, die den *auditores* unbekannt bleiben. Da also die *auditores* an der Eucharistie nicht teilnehmen durften, ist es nicht verwunderlich, daß Augustin als *auditor* nichts Näheres über das Abendmahl zu erzählen weiß.

In allen diesen Fällen haben wir indessen wahrscheinlich nur das tägliche Mahl der *electi* zu sehen, das also der christlichen Eucharistie ungefähr entsprach. Da dieses Essen der Reinigung der Lichtpartikeln diente, die in den Pflanzen (und somit auch im Brot) gefangen waren, „kann mit Recht gesagt werden, eben diese Handlung umfasse alle zu einem Sakrament gehörenden Elemente, und es fände also gerade in dieser so gearteten Lichtbefreiung die manichäische Eucharistie statt“ (Allberry).

Wenn also am Bema-Fest ein rituelles Essen nachweislich stattfand, dann muß diese Mahlzeit auch eine gewisse sakramentale Bedeutung gehabt haben. Wie aus den manichäischen



Miniaturen ersichtlich ist, gab es in der Tat ein solches Mahl. Ein Bild, das von Le Coq veröffentlicht und gedeutet hat, stellt offenbar eine Szene aus dem Bema-Fest dar:

In der Mitte sehen wir das bereits genannte Tribunal, von *electi* links und rechts umgeben, die in verschiedenen Reihen sitzen. Vor dem mit Teppichen bedeckten Tribunal steht eine dreifüßige Schale mit Früchten, unter denen die Melonen leicht zu erkennen sind. Ein Tisch, auf dem Weizenbrote liegen, ist im Vordergrund zu sehen, davor in knieender Haltung ein Geistlicher, der in seinen Händen ein Buch trägt. Man hat ihn als Vorbeter oder Vorsänger gedeutet. Die führende Persönlichkeit der Festversammlung ist der *archegós*, der links von der Schale mit den Früchten sitzt und seine linke Hand segnend erhebt. Hier haben wir also wirklich in der gleichen Szene eine Darstellung von Bema und Abendmahl (Allberry).

Das Abendmahl ist wohl als das rituelle Gegenstück zu dem mythischen Motiv zu betrachten, wo Adam nach seiner Erweckung von Jesus die Frucht von dem Baum des Lebens zu essen bekommt: „Er richtete ihn auf, ließ ihn vom Baum des Lebens essen“ (Theodor bar Konai, ed. Pognon, S. 130: 3–4).

Wir haben schon früher dargelegt (vgl. oben S. 20 f.), daß auch in der syrischen Christenheit die Abendmahlselemente als Frucht vom Baum des Lebens betrachtet wurden. Es ist darum wohl begründet, in diesem mythischen Zug eine Anspielung auf das Abendmahl zu sehen. Im Manichäismus werden übrigens sowohl Christus wie Mani als „Baum des Lebens“ gepriesen (vgl. Psalm-Book, II, ss. 80, 24; 116, 7–9). Auch im Mandäismus wird der Erlöser als der Lebensbaum betrachtet.

Wenn es nun von Jesus heißt, daß er Adam aufrichtete, *aqīm*, und ihm sodann die Frucht vom Lebensbaum zu essen gab, ihn also das Abendmahl genießen ließ, so darf auch nicht außer acht gelassen werden, daß der Kausativ *aqīm* (vom Verbum *qūm* stehen) wahrscheinlich eine rituelle Anspielung in sich birgt. In der kultischen Sprache der Mandäer und der christlichen Gnostiker (Markosier; hier das korrespondierende griechische Verbum στηρίξειν) bedeutet nämlich „aufrichten“, „festigen“ soviel wie taufen (im Aramäischen der Paʿel von *qūm*). Nun ist es ferner bedeutsam, daß nach der mandäischen Überlieferung (ML, S. 54–61) Hibil-Zīwā „Adam, den Ersten Mann“ getauft, ihn mit Öl gesalbt und ihm das Abendmahl, Pihtā und Mambūhā gereicht hat (vgl. auch Ginzā, S. 242 f. und oben S. 21 f., 63 f.). Hibil-Zīwā, der Glanz-



Hibil, ist in diesem Falle eine exakte Entsprechung von Īšōʿ-Zīwā, dem Glanz-Jesus. Sein Handeln entspricht völlig den Handlungen, die der Glanz-Jesus mit Adam in der manichäischen Überlieferung vornimmt. Darum mag es nicht zu kühn sein anzunehmen, daß wir bei Theodor bar Konai einen Hinweis sowohl auf die manichäische Abendmahlsfeier wie auf eine bei den Manichäern vorkommende Taufe finden.



VII. DIE MANICHÄISCHE KUNST

1. Mani und die manichäische Kunst

Mani war eine ästhetisch veranlagte Natur. Er liebte Musik und Malerei, und jene in so hohem Maße, daß seine Nachfolger, wie Augustin erzählt (De moribus manichaeorum II, V 16) die Musik auf einen göttlichen Ursprung zurückführten. Für die Nachwelt hat jedoch die Leistung Manis als Maler die größte Rolle gespielt. Wie wir schon gesehen haben, hat Mani den Missionaren, die er aussandte, sowohl Schreiberbrüder wie Maler beigegeben. Nach seiner eigenen Aussage sollten die Bilder, mit denen seine Schriften geschmückt waren, für die gebildeten Leute den Unterricht vervollständigen und für die Ungebildeten die Verkündigung unterstützen. (S. Ephraim's Prose Refutations, S. XCIII.) Es ist mit Recht hervorgehoben worden, daß Mani bei der Illustration seiner Lehrtraktate einer in gnostischen Kreisen herangebildeten Tradition gefolgt ist. Mandäische Manuskripte sind bisweilen, z. B. der Dīvān Abātūr, mit Zeichnungen versehen, die dazu dienen, Szenen aus dem Inhalt zu veranschaulichen. So besitzen wir den sogenannten mandäischen Bilderdīvān. Auch die koptischen gnostischen Schriften sind in gewissen Fällen illustriert, so die Bücher Jehus. Unter den Simonianern (Irenaeus, Adv. Haeret. I 23, 4; Epiphanius, Haer. XXI 3) und den Karpokratianern (Irenaeus, I 25, 5; Epiphanius XXVII 6) herrschte dieselbe Praxis.

Leider kennen wir die religiöse Miniaturkunst in Syrien und Armenien aus älterer Zeit nur sehr unvollständig. Wenn illustrierte Evangeliare hier auftreten, finden wir in ihnen eine Kunsttradition anderer Art als die von der manichäischen Kunst vertretene. Mani und seine Kunst muß man stets vor dem Hintergrund der in Mesopotamien im dritten nachchristlichen Jahrhundert herrschenden parthisch-syrischen Kultur verstehen. Die Wandmalereien aus Dura-Europos und aus dem Felsenschloß Kūh i Kwāja in Ostiran vermitteln uns eine gewisse Vorstellung von der Art der damaligen parthischen



Freskogemälde. Aber von der Miniaturmalerei, in deren Tradition stehend wir uns Mani vorstellen müssen, wissen wir durch unmittelbare Zeugnisse nichts. Nur auf indirektem Wege sind wir imstande, gewisse Schlüsse zu ziehen. Soviel ist jedenfalls sicher, daß der Kunstkreis, dem Mani angehört hat, derselbe ist, den man in der Forschung heute als „parthische Koine“ zu bezeichnen pflegt.

Sowohl die hellenistische Literatur wie in ihrem Gefolge die hellenistisch-jüdische Literatur wurde z. T. in illustrierten Handschriften, oft von großem Luxus, den Lesern zugänglich gemacht. Die Freskogemälde jener Zeit haben diese Miniaturmalerei zum Vorbild gehabt. Da die Juden in Mesopotamien sehr zahlreich und meist auch wohlhabend waren, ist anzunehmen, daß unter ihnen kostbare illustrierte Handschriften keine Seltenheit waren. Mani wird daher teils von ihnen teils von der durch hellenistische Kultur beeinflußten Bevölkerung Mesopotamiens die Sitte übernommen haben, besonders wichtige Schriften in prachtvoll ausgestatteten illustrierten Buchrollen und Büchern zu vervielfältigen. Ob die Christen schon um diese Zeit, zu Anfang des dritten nachchristlichen Jahrhunderts, die Sitte übernommen hatten, ist unsicher. Bei den gnostischen Traditionen Manis ist es natürlich auch möglich, daß er von der schon erwähnten gnostischen Praxis beeinflußt war. Daß Mani selbst ein ausübender Künstler gewesen ist, wird von den orientalischen Quellen einstimmig behauptet, und wir besitzen eine Äußerung von ihm, derzufolge er es als einen Vorzug seiner eigenen Religion vor den älteren Religionen ansah, daß er seine Verkündigung auch in der leicht faßbaren Form des Bildes vorgelegt habe. Er sagt nämlich:

> „Denn die Apostel alle, meine Brüder, die vor mir gekommen sind,
> [nicht haben sie geschrieben] ihre Weisheit, wie ich sie geschrieben habe,
> [noch haben] sie abgemalt ihre Weisheit in das Abbild, wie [ich habe abgemalt] sie“
>
> (Kephalaia, Kap. CLIV: 2).

Als „Mani, der Maler“, lebt dieser Religionsstifter tatsächlich in der neupersischen Überlieferung, und der Geschichtsschreiber Mīrxond teilt eine Erzählung mit, die berichtet, wie es zugegangen ist, als Mani sein großes, illustriertes Werk *Ārdahang* verfaßte: Er trieb sich ununterbrochen im Bereich der



Ostländer umher. Es ist überliefert, daß er zu einem Berge gelangte, der eine Höhle enthielt, welche die erforderliche Annehmlichkeit an erquickender Luft besaß, und dazu eine Wasserquelle. Diese Höhle besaß nur einen einzigen Eingang. Da schaffte er dann, von Menschen unbemerkt, Nahrung für ein Jahr in diese Höhle hinein und redete seinen Anhängern vor. „Ich werde mich in den Himmel begeben, und mein Verweilen in den Himmelsräumen wird sich auf ein Jahr ausdehnen; nach einem Jahre werde ich vom Himmel auf die Erde kommen und euch von Gott Kunde bringen." Zu den Leuten sagte er: „Zu Anfang des zweiten Jahres gebt an dem und dem Orte, der in der Nähe der Höhle liegt, auf mich genau acht". Nach dieser Ermahnung verschwand er aus den Augen der Menschen, ging in die erwähnte Höhle und beschäftigten sich ein Jahr lang mit Malen. Auf einer Tafel brachte er wunderbare Zeichnungen hervor, und nannte diese Tafel „Manis Ārdahang". Nach Jahresfrist kam er in der Nähe der dortigen Höhle wieder vor den Leuten zum Vorschein und hielt die erwähnte Tafel in der Hand, bemalt mit wunderbaren Malereien, bezeichnet mit mannigfaltigen Zeichnungen. Jeder, der das sah, sagte: „Tausenderlei Zeichnungen bringt die Welt hervor, aber so eine Malerei ist in ihrer Art bei uns noch nicht vorgekommen". Als die Leute über diese Tafel in starrer Verwunderung verharrten, da erklärte Mani: „Diese da habe ich vom Himmel mitgebracht, damit sie als mein Prophetenwunder diene". Da nahmen die Leute seine Religion an. (Mīrxond, Histoire des Sassanides, S. 189 f. – Kessler, Mani, S. 337 f.)

Diese Überlieferung läßt sich ohne Mühe in einen größeren Zusammenhang einordnen: der vom Himmel herabgestiegene Apostel bringt die schriftliche Offenbarung, die er bei seiner Himmelfahrt von Gott selbst erhalten hat. Hier interessiert vor allem die Angabe, daß diese himmlische Schrift mit Bildern versehen war, sicherlich die einzige dieser Art!

Auch die Freskomalereien führt eine orientalische Quelle, ein türkischer Text, auf Mani zurück. Es wird hier gesagt, daß es an dem Orte Čigil ein Heiligtum gab, das Mani mit Gemälden versehen habe. Auch sonst wetteifern die orientalischen Verfasser, die Fertigkeit Manis als Zeichner und Maler zu preisen. So sagt Abū'l Ma'ālī über Mani in seiner bekannten Geschichte der Religionen:

> Dieser Mann war ein Meister in der Kunst der Malerei ...
> Wie man erzählt, zeichnete er auf ein Stück weißer Seide

einen Schriftzug nieder in solcher Weise, daß man dieses Stück Seidengewebe fadenweise ausziehen konnte, ohne daß jener Schriftzug sichtbar geworden wäre. (Abū'l Ma-ʿālī, S. 189, = Kessler, Mani, S. 371.)

Und Mīrxond berichtet über die Malkunst Manis folgendes: Mani war ein Maler sondergleichen, so daß er, wie man sagt, mit seinem Finger einen Kreis von fünf Ellen Durchmesser beschreiben konnte, und wenn man mit dem Zirkel nachprüfte, so konnte man von Ungleichmäßigkeit in den einzelnen Teilen des Kreisumfangs durchaus nichts vorfinden. (Mīrxond, Histoire des Sassanides, S. 189 = Kessler, Mani, S. 380.)

2. *Das manichäische Buch*

Typisch für die sorgfältige Ausstattung, welche die Manichäer ihren Bücher gegeben haben, ist auch die enge Verbindung zwischen Schrift und Illustration. Als Interpunktionszeichen verwenden sie teils schwarze Punkte, von karmin- oder scharlachroten Ovalen eingefaßt, teils schöne, mehrfarbige Blumen. Schon an diesen Interpunktionszeichen kann man auf den ersten Blick ein manichäisches Manuskript erkennen. Die Anfangsbuchstaben wurden in größerem Format geschrieben und besonders künstlerisch ausgestaltet, wobei sie von Blätter-, Blumen- und Rankenmotiven eingerahmt waren.

Die Manichäer führen also die kalligraphische Tradition fort, durch welche der Orient so berühmt geworden ist. Aber in Gegensatz zu den islamischen Kalligraphen lassen sie die Schrift nicht so sehr ins Dekorative gehen, daß die einzelnen Buchstaben mit den dekorativen Elementen zusammenfließen. Die Schrift ist bei ihnen immer lesbar, auch in den Überschriften. Man braucht nur eine Seite eines manichäischen Manuskriptes etwa mit einem Schriftstück in kufischer Schrift zu vergleichen, um den Unterschied sofort zu bemerken. Trotzdem scheinen jedoch die manichäischen Kapitelüberschriften dann und wann die spätere Entwicklung vorwegzunehmen. (Vgl. z. B. Tafel 9, wo die Überschrift schwer zu lesen ist, weil Schriftzeichen und dekorative Ausschmückung völlig ineinander fließen.)

Man muß hinzufügen, daß die koptischen Manuskripte zwar sehr sorgfältig und schön geschrieben sind, daß aber m. W.



keine illustrierten Manuskripte oder mit Dekorationen versehenen Bücher gefunden worden sind.

Die manichäischen Bücher dagegen waren nicht nur sorgfältig geschrieben und schön illustriert, sondern auch im übrigen prachtvoll ausgestattet. Der gelehrte und geistvolle Literat al-Ǧāhiẓ († 859) erzählt: Ibrāhīm al-Sindī sagte einmal zu mir: „Ich wünschte, die Zindīqen wären nicht so erpicht darauf, teures Geld auszugeben für sauberes weißes Papier und für die Verwendung von glänzend schwarzer Tinte, und daß sie nicht so hohen Wert legten auf die Schönschrift, und die Schönschreiber weniger zum Eifer anspornten. Denn fürwahr, kein Papier, das ich noch sah, ist mit dem Papier ihrer Bücher zu vergleichen, und keine Schönschrift mit der, die in jenen angewandt ist". (Kessler, Mani, S. 366.)

Auch Augustin spricht von großen und kostbaren Handschriften der Manichäer (Contra Faustum XIII 6 und 18). Der Wert dieser Handschriften und Bücher wurde vor allem auch durch das dicke Blattgold erhöht, das für die den Text umrahmenden Miniaturen verwendet wurde.

Die Grabungen und archäologischen Entdeckungen in Zentralasien zu Anfang unseres Jahrhunderts haben eine Menge von Handschriften und Büchern an den Tag gebracht, leider nur winzige und hart mitgenommene Reste der gewaltigen Bibliotheken, die einst in diesen Gegenden existiert haben.

Was wir heute besitzen, ist vor allem das, was sich unter dem türkischen Volke der Uiguren gefunden hat. Zwei Umstände waren es, die Stellung des Manichäismus als Staatsreligion im Uigurenreiche (vgl. unten S. 134) und das trockene Klima Zentralasiens, die hauptsächlich dazu beigetragen haben, die manichäischen Bücher und Manuskripte in eben diesen Gegenden der Nachwelt zu erhalten. Die Tatsache, daß der Manichäismus im Uigurenreich Staatsreligion gewesen ist, erklärt auch gewissermaßen die sogar für manichäische Verhältnisse ungewöhnlich kostbare Ausstattung dieser Bücher. Die teuren Materialien und die hohen Honorare der Maler und Kalligraphen lassen es als wahrscheinlich erscheinen, daß die manichäische Buchkunst und Miniaturmalerei hauptsächlich am königlichen Hofe geblüht hat. Damit stimmt auch überein, daß der Manichäismus tatsächlich überall soviel als möglich Verbindung mit den höheren Schichten der Gesellschaft angestrebt hat.

Unter den Uiguren waren verschiedene Arten von Büchern im Gebrauch. Einmal wurden bei den Ausgrabungen Buch-



rollen gefunden, die auf einem Stabe aufgerollt waren. Sodann benutzte man eine Art Faltbuch, bei dem ein langer Papierstreifen wie eine Harmonika gefaltet wurde, wobei regelmäßig nur die eine Seite des Papiers beschriftet war. Auch begegnen wir dem spezifisch indischen Buch *pothī*, einem Blattbündel aus verschiedenen Materialien wie Birkenrinde, Palmblättern oder Papier. Die Blätter wurden in gleich große Teile geschnitten und zwischen zwei etwas größeren Holztafeln gestapelt. Diese Tafeln wurden auf der linken Seite mit einer oder zwei Durchbohrungen versehen, durch die eine Schnur gezogen wurde, die dann mehrfach um das Ganze gewunden wurde. Zuletzt findet man die abendländische Art des Buches, geheftet und mit einem Einband versehen. Von allen diesen Buchtypen haben die Manichäer anscheinend das Faltbuch überhaupt nicht und *pothī* nur selten, etwas öfter die Buchrolle, vor allem aber das gewöhnliche europäische Buch benutzt. In diesem Fall hat also bei den Manichäern die westliche über die östliche Tradition gesiegt.

Als Schreibmaterialien finden wir sowohl Seide als auch Leder und Papier. Leder benutzte man teils in Form von Pergament, teils als weiches Leder. Seide wurde während der parthischen und sassanidischen Perioden der iranischen Geschichte, wie es scheint, nur in der höheren Gesellschaft verwendet. So wurden die offiziellen königlichen Schreiben auf Seide ausgefertigt. Im Westen scheint Augustin hauptsächlich mit den Pergamenthandschriften in Berührung gekommen zu sein, denn er spricht von „*omnes illas membranas elegantes*" (Contra Faustum XIII 18).

Das Papier, das zur Verwendung kam, wurde aus Broussonetia, „China-Gras" oder (seltener) aus Hanf verfertigt, anscheinend aber noch nicht aus Baumwolle. Eine Massenherstellung von Papier nimmt man als für die buddhistische Propaganda in Ostiran und Zentralasien notwendig an und glaubt ferner, „daß die Soghdier in Sogdiana sowohl als in Ostturkistan zuerst echtes Papier in *größeren Mengen* hergestellt haben" (von Le Coq).

Reste manichäischer Bücher können bis auf das 6. oder 7. Jahrhundert zurückgehen, die meisten Funde muß man aber dem 8. und 9. Jahrhundert zuweisen. Autographe von Mani sind also keine gefunden worden. Die Worte des Meisters sind aber allem Anschein nach mit größter Sorgfalt weitergegeben worden.

Man schrieb meistens mit schwarzer Tinte oder Tusche, die



übrigens von hervorragender Qualität gewesen sein muß, da sie der Feuchtigkeit und dem Wasser der Jahrhunderte widerstanden hat. Als Schreibwerkzeuge wurden sowohl Schreibfedern von Rohr wie auch Schreibpinsel benutzt, letztere besonders unter den Sogdiern und Uiguren.

Auf die Anordnung des Textes wurde ebensoviel Sorgfalt verwendet. Entweder wurde die ganze Fläche des Buchblattes mit einem ungeteilten Schriftspiegel gefüllt oder auch wurde die Schrift auf zwei oder mehrere Kolumnen verteilt.

Der Titel wurde wahrscheinlich immer in greller Farbe über alle Seiten geschrieben, die von der betreffenden Abhandlung in Anspruch genommen wurden. Die Blumen und Schnörkel, die oft den Titel umgeben, sind dann in derselben Farbe gehalten, wurden aber durch in einer kontrastierenden Farbe gemalte Punkte und Striche unterbrochen.

Man konnte der Schriftfläche auch dadurch Abwechslung verleihen, daß man zwischen die in Schwarz geschriebenen Zeilen einige in anderer, meist scharlachroter Farbe geschriebene Zeilen einlegte. Es gab auch ganz polychrome Manuskriptblätter, in denen zwölf Schriftzeilen auf zwei Kolumnen mit je sechs Zeilen in regelmäßig korrespondierenden Farben verteilt waren.

Das nach europäischer Art aufgemachte Buch war oft in einen kostbaren Einband gebunden. Die Ränder des Einbandes konnten sogar mit Elfenbeinplättchen eingelegt sein; auch kam es vor, daß die Ränder mit Leder oder mit Pergament bezogen waren, das mit Ornamenten geschmückt war. Der Einband bestand aus Pappe, mit einem dicken Goldblatt überzogen und mit Schildpatt belegt.

Auch wenn das sogenannte Rabbula-Evangeliar aus dem Jahre 586 sich durch seine reiche Ausschmückung auszeichnet, müssen doch die manichäischen Bücher im allgemeinen die gleichzeitigen christlichen und islamischen Bücher darin weit übertroffen haben.

3. *Die Malereien*

Von großer Bedeutung sind auch die Malereien, die man in den Höhlen wiederentdeckt hat. Hierher gehört u. a. ein Höhlengemälde aus Bäzäklik, das einen Baum mit drei Stämmen darstellt, der seine Wurzel in ein kleines, anscheinend kreisrundes Bassin hinuntersendet. Am Gemälde sind kaum



sichtbare uigurische Schriftzeichen zu bemerken. Jeder der drei Stämme teilt sich, um zwei gegabelte Äste hervortreten zu lassen. Der Baum trägt große, ungelenk gezeichnete Blätter. Die ganze Komposition mit ihrer dürftigen Farbengebung in grau und braun wird nur von den ungeheuer großen orangefarbenen Blumen in Form von runden Tafeln etwas belebt. Drei große Trauben hängen auf jeder Seite des Baumes.

Das charakteristische Aussehen dieses Baumes, die großen Blätter, die gewaltigen Blumen, die schweren Trauben erinnern, wie man sehr richtig hervorgehoben hat, an den heiligen Baum der manichäischen Miniaturen. Nur die manichäischen Miniaturen zeigen am heiligen Baume diese sonderbaren Blumen und diese riesigen Trauben. Die eigentümliche Form des Baumes kehrt auch in der buddhistischen Kunst wieder, von der die manichäischen Künstler sich möglicherweise das Motiv geholt haben. Vgl. Tafel 16.

Andere, inhaltlich interessantere Malereien zeigen uns die manichäischen *electi*, wie sie in Zentralasien zu sehen sind. Hier ist vor allem ein großes Wandgemälde aus Chotscho zu erwähnen. Man sieht dort einen Hohenpriester mit einer eigentümlichen Kopfbedeckung, wie sie offenbar für die Auserwählten typisch war. Der Kopf ist von einer Aureole umgeben, die von der Sonnenscheibe und der um sie herumgelegten Mondsichel gebildet wird. Da Mani unter den Uiguren als *kün ai tängri*, „Sonne-Mond-Gott", verehrt wurde, kann man kaum bezweifeln, daß hier der Stifter selbst abgebildet ist – natürlich naiv-konventionell, da Mani ja hier nicht als Iranier, sondern als Ostasiat abgebildet wird. Die übrigen Figuren sind viel kleiner dargestellt, was der künstlerischen Konvention gemäß bedeutet, daß sie nicht so bedeutend wie die größere Figur sind. Daß sie in übereinander geordneten Reihen abgebildet sind, soll die fehlende Perspektive ersetzen und ist so aufzufassen, daß die unterste Reihe dem Zuschauer am nächsten steht, danach die zweite, dann die dritte.

In einem Gegensatz zu dem ostasiatischen Rassentypus des Stifters stehen zwei Porträtköpfe manichäischer *electi*, ebenfalls aus Chotscho. Hier sind die Gesichtszüge deutlich westasiatisch.

Stil und Darstellungsart der Miniaturen stimmen zu den Wandgemälden, so daß von Le Coq sagen konnte: „Die Wandgemälde sind ganz einfach vergrößerte Miniaturen oder die Miniaturen verkleinerte Wandgemälde." Da wir schon gesehen haben, daß sowohl auf dem hellenistischen wie auch auf dem



jüdischen Gebiet die Freskogemälde die Miniaturmalerei zum Vorbild hatten, dürfte dasselbe Verhältnis auch für die manichäische Kunst gelten.

4. Nachwirkungen der manichäischen Kunst

In der islamischen Miniaturmalerei gibt es einige der ganzen Darstellung nach anscheinend christliche Motive. Unter ihnen befindet sich ein Bild, das – wie man glauben möchte – Adam und Eva im Garten des Paradieses darstellt. Wenn man die Szene betrachtet, könnte man meinen, man sehe Gottvater im Gespräch mit Adam und Eva im Garten spazierengehen. Aber das Manuskript, das von dieser Miniatur illustriert wird, enthält keinen Bericht aus der jüdischen oder der christlichen Religion, sondern die Miniatur beleuchtet die zoroastrische mythische Erzählung von dem ersten Menschenpaar, Mašyak und Mašyānak, das fünfzig Jahre lang, ohne zu essen und zu trinken, glücklich lebte. Aber da erschien ihnen Ahriman in der Gestalt eines ehrwürdigen Greises und überredete sie, von den Früchten der Bäume zu essen. Er gab ihnen sogar ein Beispiel und sobald er gegessen hatte, wurde er in einen schönen Jüngling verwandelt. Eine solche Legende hat es im Gebiet der christlichen Religion nie gegeben, und wenn wir näher zusehen, entdecken wir, daß Ahriman in der Hand einen Granatapfel hält, während Eva einen gewöhnlichen Apfel in Besitz hat. Die rein chinesische Stilisierung der Landschaft deutet auch auf einen östlichen Ursprung des ikonographischen Motivs. So unmöglich es ist, daß diese Miniatur ihren Ursprung in der christlichen Kunst haben könnte, so unmöglich kann sie eine islamische Kunsttradition hinter sich haben, denn ein solches Motiv fehlt auch dort.

Ein anderes Bild mit einem christlichen Motiv, wo die traditionelle christliche Gestaltung fehlt, ist eine Miniatur mit der Darstellung der Taufe Christi. Die hier erscheinenden Menschentypen sind zentralasiatisch, die ungeheuer großen Stiefel sind dieselben, die man auch in Turkestan findet. Die Taube, die über die Szene schwebt, scheint aus Messing zu sein. Weder christliche noch islamische Kunst kann ein Vorbild für diese Darstellung aufzeigen. Auffallend ist auch, daß Jesus nicht wie in der christlichen Kunst nackt getauft wird. Aber weil Jesus im manichäischen System, wie wir gesehen haben, eine besondere Stellung einnahm, müssen die mani-



chäischen Künstler auch ihre Sondertradition ausgebildet haben, wenn es darauf ankam, die einzelnen Episoden der Evangelienerzählungen aus dem Leben Jesu malerisch zu gestalten. Eben darum ist es wahrscheinlich, daß wir in diesem Falle ein Bild vor uns haben, das von der manichäischen Kunst geprägt ist. Dies ist die Meinung Sir Thomas Arnolds, dessen Theorien wir hier wiedergegeben haben. Er gibt auch noch andere Beispiele dafür, daß ikonographische Motive und künstlerische Gestalten ebenso wie gewisse Ornamente von der manichäischen zur muslimischen Miniaturmalerei hinübergewechselt haben. In seiner Beweisführung hebt er besonders nachdrücklich hervor, daß die muslimische Kunst auf dem Gebiet der Bilddarstellung einer eigenen Tradition entbehrte. Der muslimische Maler mußte sich entweder auf die byzantinisch-syrische, d. h. christliche, oder auf die manichäische Kunsttradition stützen. Ein Umstand, der zeigt, daß der Ursprung der islamischen Miniaturen mit alt- und neutestamentlichen Motiven außerhalb der christlichen Kunst gesucht werden muß, ist, sagt Arnold, wenn die Behandlung der Motive der christlichen Tradition so fremd ist, daß wir in diesem Fall eine Vermittlung von seiten des Manichäismus annehmen müssen. Sicher hat die manichäische Kunst ihrerseits dazu beigetragen, daß die parthisch-sassanidischen künstlerischen Traditionen in der islamischen Kunst noch lange fortleben konnten.



VIII. DIE AUSBREITUNG DES MANICHÄISMUS

1. Im Westen

Spätestens am Lebensende Manis hat der Manichäismus die Gegend des Jordans erreicht; denn im Jahre 274 wird berichtet, daß ein Veteran namens Akuas die manichäische Lehre von Mesopotamien nach Eleutheropolis gebracht habe (Epiphanius, Panarion LXVI 1). Epiphanius behauptet ferner, daß Mani selbst Schüler nach Jerusalem gesandt habe, um christliche Bücher zu kaufen, die – nach einer gewissen Bearbeitung – unter die eigenen Schriften Manis aufgenommen wurden (Panarion LXVI 5). Epiphanius fügt hinzu, daß Thomas, der Apostel Manis, die manichäische Botschaft in Judäa gepredigt habe (Panarion LXVI 5, 3 f.). Wir erfahren auch, daß Mani seine Schüler Thomas nach Syrien und Hermeias nach Ägypten aussandte. Später soll auch Thomas nach Ägypten gekommen sein (Acta Archelai, Kap. LXIV).

Man hat berechnet, daß der Manichäismus schon vor dem Jahre 261 sich in Ägypten ausbreitete. Und zwar wurde diese erste Mission von dem Bischof Addā geführt, der mit propagandistisch geeigneten Büchern reichlich versehen war (vgl. oben S. 40 f.). Wir besitzen eine Notiz von dem Philosophen Alexander von Lykopolis, die besagt, daß der erste Manichäer, der „zu uns" gekommen sei, ein gewisser Papos war. Erst nach ihm kam Thomas und „einige andere nach ihnen" (Contra Manichaei opin., Kap. 2). Als Alexander seine Streitschrift gegen die Manichäer verfaßte, um 300 n. Chr., muß es, so darf man annehmen, in Ägypten, wo Alexander ansässig war, schon eine größere Anzahl von Anhängern des Mani gegeben haben. Denn sonst wäre ja seine Schrift nicht vonnöten gewesen.

Von Ägypten verbreitete sich der Manichäismus nach Nordafrika und Spanien, von Syrien über Kleinasien nach Griechenland, Illyrien, Italien und Gallien. Die westlichen Provinzen, Gallien und Spanien, sind übrigens wahrscheinlich sowohl auf dem nördlichen wie auf dem südlichen Wege von der Mission erreicht worden. Hier im Westen, wo die mani-



chäischen Missionare innerhalb des Imperium Romanum ihre Lehre propagierten, hatte der Manichäismus schon von Anfang an mit einem schweren Widerstand zu rechnen, nicht nur seitens der christlichen Kirche, die ja in der Religion des Mani einen gefährlichen Nebenbuhler sah, sondern auch von seiten der römischen Staatsgewalt. Kaiser Diokletian fertigte im Jahre 297 sein berühmtes Edikt gegen die Manichäer aus, das an den Prokonsul von Afrika, Julianus, gerichtet ist. Der Kaiser habe verspürt, daß neuerlich die Manichäer wie neue und unerwartete, aus dem gegen die Römer feindlichen persischen Volke erstandene Ungeheuer in die Oikoumene eingebrochen seien und dort viele Verbrechen begehen. Ruhige Gemeinwesen wühlen sie auf und es sei zu befürchten, daß sie durch ihre scheußlichen Gewohnheiten und die törichten Gesetze der Perser Leute einer mehr unschuldigen Natur, das ruhige römische Volk, ja sogar die ganze Oikoumene, wie mit einem unglückseligen Gift zu infizieren versuchen würden. Diokletian schreibt darum die strengsten Maßnahmen vor: die Führer und Verfasser sollen mitsamt ihren Schriften verbrannt, die Mitläufer mit dem Verlust des Lebens bestraft und ihr Eigentum zum Fiskus geschlagen werden. In der Gesellschaft Höherstehende, die sich zu dieser schandhaften Sekte oder zu der Lehre der Perser bekehrt haben, sollen als Grubenarbeiter zum Frondienst verurteilt und ihr Eigentum eingezogen werden.

Da Diokletian den politisch-militärischen Gegensatz zum sassanidischen Iran wegen der Kriege mit dem Sassaniden Narses lebhaft empfunden hat, ist seine Stellungnahme schon aus allgemein militärischen und politischen Gründen wohl erklärlich, hat er doch den Manichäismus ausdrücklich als eine von Iran ausgegangene „Sekte“ betrachtet. Hierbei ist es nicht unwichtig festzustellen, daß man auf römischer Seite den iranischen Charakter des Systems Manis so gut gewittert hat. Der Manichäismus ist im Westen tatsächlich immer als eine persische Religionslehre betrachtet worden, als eine Religion der gegen die Römer stets feindlich eingestellten Perser, *adversaria nobis gens*, wie Diokletian sagt. Schon der iranische Ursprung machte also die neue Religion für die Sicherheit des Imperiums gefährlich. Eigentümlich und etwas ausgefallen ist nur, daß die Manichäer wegen *maleficium*, also wegen Zauberei, von dem Kaiser rücksichtslos bestraft wurden.

Aber dazu tritt ein besonderer Umstand. Im Jahre 297 befand sich Ägypten nämlich im Aufruhr gegen Rom und es ist



durchaus glaubhaft, daß dieser Aufruhr auch von den dortigen Manichäern angestachelt wurde, die die ökonomischen Mißstände ausnutzten. Nun muß jedoch bemerkt werden, daß die Manichäer wahrscheinlich ihre Aktion im Einverständnis mit dem seit 293 herrschenden Sassanidenkönig Narses inszeniert haben. Dieser König ist aber in der manichäischen Überlieferung als ein heftiger Verfolger der manichäischen Religion bekannt. Zugleich wird als der Beschützer der verfolgten Manichäer der arabische Fürst ʿAmr ibn ʿAdī, König von Hirah, erwähnt, der etwa in den Jahren 270–300 regierte. Als Bote des ʿAmr an Narses wird der Manischüler Innaios erwähnt. Wenn nun die Manichäer nach dem Jahre 293 in einem Aufruhr in Ägypten aktiv mitwirken, muß also eine Aussöhnung zwischen Narsēs und ihren Glaubensbrüdern im Sassanidenreiche zustande gekommen sein. War etwa ʿAmr der Vermittler dieser Versöhnung mit Narses? Und war der Preis vielleicht die manichäische aufrührerische Propaganda in Ägypten? Dies sind Fragen, die wir noch nicht beantworten können.

Aber auch auf seiten der christlichen Kirche ist der Manichäismus auf heftigen Widerstand gestoßen. Anfangs mußte die christliche Kirche sich darauf beschränken, den Streit hauptsächlich mit geistigen Waffen zu führen. Der Kampf war darum nicht weniger erbittert und wurde mit allen überhaupt denkbaren Mitteln geführt.

Über die eigenartige Geschichte der manichäischen Mission im Westen sind wir nur durch die Schilderungen der Gegner unterrichtet. Diese genügen aber völlig, um uns einen Einblick in die Art zu gewähren, wie zu dieser Zeit der Umgang zwischen den voneinander abweichenden religiösen Anschauungen sich gestaltete.

Die Handlung spielt in Palästina etwa um das Jahr 375 n. Chr. Es ist die Zeit nach dem Mißlingen der von Julian dem Abtrünnigen geleiteten antichristlichen Aktion, und das Christentum besitzt darum eine starke, sozusagen „offizielle“ Stellung. Der Zeuge ist Marcus Diaconus, der in seiner Lebensbeschreibung von dem heiligen Porphyrius von Gaza uns eine Schilderung der manichäischen Mission in Gaza vermittelt. „Etwa um diese Zeit kam, um in der Stadt zu leben, eine Frau aus Antiochien, mit Namen Julia, die sich zu der scheußlichen Ketzerei der sogenannten Manichäer hielt. Und in der Überzeugung, daß manche Leute nur schwach erleuchtet und noch nicht in dem heiligen Glauben befestigt waren, wirkte sie ins-



geheim und verdarb sie, sie durch ihre Lehre verhexend, und noch mehr durch Geldgeschenke. Denn sie, die die erwähnte gottlose Ketzerei eingeführt hatte, war nicht anders imstande, Anhänger zu gewinnen als durch Geldgeschenke. Denn für diejenigen, die Verstand besitzen, ist ihre Lehre mit aller Art von Lästerung und Verdammnis und Altweibermärchen angefüllt, die törichte Frauensleute und kindische Männer mit leerem Sinn und Geist bestricken. Denn aus verschiedenen Ketzereien und Anschauungen bei den Griechen haben sie diesen ihren bösen Glauben aufgebaut, indem sie durch Bosheit und List wünschen, alle Leute für sich zu gewinnen. Denn um den Griechen gefällig zu sein, sagen sie, daß es viele Götter gäbe und zugleich akzeptieren sie Horoskope und Schicksalsbestimmungen und die Wissenschaft von den Sternen, um ohne Furcht sündigen zu können, in der Meinung, daß das Begehen von Sünden nicht in uns liegt, sondern aus der Notwendigkeit des Schicksals stammt.

Aber sie bekennen auch Christus; denn sie sagen, daß er dem Äußeren nach ein Mensch war; und sie selbst werden dem Äußeren nach Christen genannt.

Aber, wie oben erwähnt wurde, als jene pestbringende Frau nach der Stadt gekommen war, wurden gewisse Personen durch ihren betrügerischen Unterricht irregeführt. Aber nach einigen Tagen, als der heilige Porphyrius von gewissen Gläubigen benachrichtigt war, sandte er nach ihr und fragte sie aus, wer sie sei und woher, und welchen Glauben sie habe. Und sie bekannte sowohl ihr Land als auch daß sie zu den Manichäern gehöre. Und als die um ihn Herumstehenden von Zorn empört wurden – denn es waren bei ihm einige fromme Männer – appellierte der heilige Mann an sie, nicht empört zu sein, sondern mit Geduld sie ein erstes und ein zweites Mal zu ermahnen, unter Beobachtung der Worte des heiligen Apostels (vgl. Titus 3, 10). Dann sagte er zu der Frau: ‚Stehe ab, Schwester, von diesem bösen Glauben, denn er ist vom Satan!' Sie aber antwortete: ‚Rede und höre, und entweder überzeuge oder werde überzeugt!' Und der gesegnete Mann sagte: ‚Bereite dich für den morgigen Tag und stelle dich hier wieder ein!' Somit nahm sie Abschied und entfernte sich.

Aber nachdem der gesegnete Mann gefastet und viel zu Christus gebetet hatte, daß er den Teufel beschämen möchte, bereitete er sich für den folgenden Tag und berief einige Leute unter den Frommen, sowohl Priester als auch Laien, die Disputation zwischen ihm und dem Weibe anzuhören.



Und am Morgen stellte sich die Frau in Begleitung von zwei Männern und ebensovielen Frauen ein: sie waren jung und hübsch anzusehen, und die Gesichter von ihnen allen waren blaß; Julia indessen war zu Jahren gekommen. Und ihr Benehmen war anspruchslos und ihr Auftreten sanftmütig, aber – wie gesagt – sie waren äußerlich Schafe und innerlich reißende Wölfe und giftige Bestien, denn Heuchelei ist in allen ihren Worten und Taten. Und die heiligen Evangelien haltend und nachdem er das Kreuz auf seinen Mund geschlagen hatte, begann der Heilige sie aufzufordern, ihren Glauben zu erklären, und sie begann zu sprechen. Und Bruder Cornelius, der Diakon, der in dem Kurzschriftsystem des Ennomus geschickt war, notierte auf den Befehl des segensvollsten Bischofs alles, was gesagt und disputiert wurde, während ich und Bruder Barochas ihn erinnerten."

Leider gibt Marcus nicht den Inhalt der manichäischen Lehre wieder. Er entschuldigt sich damit, daß sie zu umfangreich sei; aber man kann wohl davon ausgehen, daß er, wie die meisten christlichen Verfasser, es mit Absicht unterlassen hat, die manichäischen Anschauungen wiederzugeben, aus Furcht, daß die dualistischen Ideen einige Leser ansprechen würden. Statt dessen setzt Marcus seine Erzählung fort: „Und als sie während vieler Stunden viele inhaltslose Dinge gesagt hatte und die üblichen Lästerungen gegen den Herrn und Gott des Alls ausgesprochen hatte, wurde der Heilige Porphyrius von göttlichem Eifer entflammt, als er Ihn, der alle Dinge, sowohl sichtbare wie unsichtbare, umfaßt, von einem Weibe gelästert sah, das vom Teufel besessen war und sich seinem Willen unterwerfend, sprach er sein Urteil gegen sie mit den Worten aus:

Gott, der alle Dinge geschaffen hat,
der allein ewig ist,
der weder Anfang noch Ende hat,
der in Dreieinigkeit verherrlicht ist,
er wird deine Zunge schlagen
und deinen Mund verschließen,
so daß du nicht böse Dinge sprechen mögest!

Und zugleich mit dem Urteil folgte auch die Strafe; denn Julia fing an zu zittern und in ihrem Gesicht sich zu verändern, und eine gewisse Zeit, wie in Trance verharrend, sprach sie nicht, sondern war ohne Rede oder Bewegung, die Augen offen und auf den heiligsten Bischof geheftet. Aber die-



jenigen, die mit ihr waren, die das, was sie litt, sahen, waren sehr erschrocken und suchten ihren Geist zu wecken und sangen in ihr Ohr Beschwörungen, aber es geschah weder Reden noch Hören. Und nachdem sie eine Zeitlang stumm gewesen war, gab sie den Geist auf und ging in die Finsternis hinweg, die sie ehrte, indem sie diese für Licht hielt." Bischof Porphyrius ließ die alte Frau gebührend bestatten. Marcus sagt, daß „er außerordentlich teilnehmend war"!

Dann waren die Begleiter Julias an der Reihe. Sie bekannten ihren Irrtum. Es heißt: „Aber der heilige Mann ließ sie alle Mani verfluchen, den Urheber ihrer Ketzerei, nach welchem sie auch Manichäer genannt wurden, und nachdem er sie viele Tage unterrichtet hatte, nahm er sie in die Heilige Allgemeine Kirche auf" (Marcus Diaconus, Das Leben des Porphyrius, §§ 86–91).

2. *Die Polemik zwischen Christen und Manichäern*

Der Eindruck von den schwierigen Verhältnissen, unter welchen die manichäische Mission betrieben wurde, verstärkt sich, wenn wir unser Augenmerk auf die Zeit richten, als die christliche Kirche den römischen Staat vollständig gewonnen hatte und das Christentum die einzige offiziell anerkannte Religion war. Die öffentlichen Disputationen, die die Christen verschiedentlich mit Manichäern gehabt haben, verliefen gewiß in anderer Weise, als diejenige der armen Julia mit dem Heiligen Porphyrius, aber der Druck war vielleicht noch stärker. Und in der Tat geschah auf recht unerfreuliche Weise der Zusammenstoß in Afrika zwischen den Vertretern der manichäischen Religion und dem Bischof von Hippo, dem eben vom Manichäismus zum Christentum übergetretenen Augustin. Hier sind besonders seine Disputationen mit den Manichäern Fortunatus und Felix zu erwähnen. In diesen öffentlichen Diskussionen war freilich die Lage der Vertreter des manichäischen Standpunktes nicht eben leicht. Sie repräsentierten ja eine Religion, die in Dogmen und Kulthandlungen nichts christliches enthielt, aber trotzdem sich als das wahre Christentum ausgab. Dieser dreisten Behauptung gegenüber hatten die Christen natürlich ein ziemlich leichtes Spiel. Es würde zu weit führen über alle die zur Verhandlung stehenden Fragen zu berichten, aber auf einige der prinzipiellen Probleme wollen wir doch etwas näher eingehen. Das geschieht am ein-



fachsten, wenn wir von den persönlichen Voraussetzungen ihres großen Gegners ausgehen.

Man fragt sich, *was* in der manichäischen Religion Augustins Interesse angezogen und ihn für diese Lehre gewonnen hat? Wenn man glauben würde, daß es die unbestreitbare Kraft der dualistischen Anschauung sei, dann würde man sich völlig irren. Nein, was nach seinem eigenen Zeugnis Augustin gefesselt hat, das war, daß der Manichäismus anscheinend eine allumfassende Welterklärung bot, eine beim ersten Zusehen rationelle Erklärung aller Phänomene zu geben sich bemühte. Dieses Zusammengehen von Religion und Wissenschaft, diese Theosophie war es, was dem jungen afrikanischen Rhetor vor allem imponierte und ihn anzog. Er sagt selbst darüber, daß er solchen Leuten nur aus dem Grunde zum Opfer gefallen sei, weil sie behaupteten, sie könnten „die schreckliche Autorität beseitigen und durch die wunderbare und einfache Vernunft zu Gott führen und diejenigen von allem Irrtum befreien, die auf sie hören wollten". Denn, sagt er, welcher andere Grund hätte ihn dazu bewegen können, beinahe neun Jahre die ihm schon in der Kindheit von den Eltern beigebrachte Religion zu verachten, um diesen Leuten zu folgen und ihnen mit Eifer zu gehorchen, wenn nicht der, daß sie behaupteten, daß die Christen seien vom Irrglauben beherrscht und der Glaube werde ihnen vor der Vernunft auferlegt, sie selbst dagegen hielten nicht an einer Glaubenssache fest, bevor sie die Wahrheit diskutiert und ausgelegt hätten (De utilitate credendi, Kap. 1). Und an einer anderen Stelle behauptet er von den Manichäern, sie würden denen, die sie zu sich locken, versprechen, daß sie über die dunkelsten Dinge vernünftigen Bescheid geben könnten und die katholische Lehre tadelten sie am meisten deshalb, weil sie den zu ihr Kommenden vorschreibe, daß sie zuerst glauben müßten. Sie selbst dagegen rühmen sich, daß sie kein Joch des Glaubens auflegen, ohne zuvor eine Quelle der Unterweisung zu öffnen.

Die Apologeten des Christentums zur Zeit Augustins nennen als Beweisgründe für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christentums vor allem zwei Dinge: die Wunder und die Prophezeiungen. Aber die Manichäer sahen hier nur ein Zeichen dafür, daß das Christentum selber an der inneren Kraft seiner Wahrheit zweifele. Zwar wollten die Manichäer nicht die Realität der Wunder Jesu bestreiten; da aber Jesus nach ihrer Anschauung kein wirklicher Mensch war, sondern nur einen Scheinkörper besaß, konnten seine Wundertaten auch

nur Schein sein; es fehlte ihnen die innere Realität, wenn die Manichäer auch eine äußere einräumten. Den Prophezeiungen wiederum legten sie gar keine Bedeutung bei. Sie gaben nicht zu, daß das Alte Testament, selbst wenn es Prophezeiungen über Jesus bringe, die sich erfüllt hätten – was sie übrigens verneinten –, einen Beweis für den christlichen Glauben abgeben könne. Einen solchen Wert könne das Alte Testament nur für diejenigen besitzen, die vom Judentum zum Christentum übergetreten seien. Auf dieselbe Weise könnten ja auch die Voraussagen der Sibylle, des Hermes Trismegistos oder des Orpheus einen Wert für diejenigen besitzen, die aus dem Heidentum sich zum Christentum bekehrt hätten.

Aber auch das Neue Testament wurde von den Manichäern nicht unangetastet gelassen. Mani setzt tatsächlich die Kritik Markions am Neuen Testament fort, nur noch rücksichtsloser. Was im Neuen Testament mit dem manichäischen Dualismus übereinstimmte, wurde selbstverständlich zu den echten Bestandteilen der christlichen Lehre gerechnet. Um ihre eigenen Lehrsätze zu legitimieren, nahmen die Manichäer gerne ihren Ausgangspunkt in dem paulinischen Wort von dem Gegensatz zwischen Geist und Fleisch. In allen gegen die Lehren Manis streitenden Aussagen sahen sie nur eine Verfälschung der ursprünglichen christlichen Lehre. Auf diese angebliche Verfälschung der Bücher des christlichen Kanons wendet der Manichäer Faustus das Gleichnis Jesu von dem vom nächtlichen Feinde – *noctivagus quidam seminator* – ausgesäten Unkraut an: In den Schriften des Neuen Testaments gibt es viel Unkraut und es ist darum die Pflicht des wahren Christen, ohne Furcht eine reinliche Scheidung vorzunehmen zwischen dem, was des Tages von dem guten Sämann, und dem was des Nachts von dem bösen Sämann ausgesät wurde (Contra Faustum XVIII 3).

Dieses Verfahren den neutestamentlichen Texten gegenüber rechtfertigen die Manichäer auf verschiedene Weise.

Erstens versichern sie, daß sie dem Neuen Testament gegenüber nichts anderes tun, als was die Christen selbst sich dem Alten Testament gegenüber erlauben. Auch die Christen glauben nicht allem, was im Alten Testament geschrieben steht, nur weil sie seine Autorität anerkennen. Warum sollte es dann nicht den Manichäern erlaubt sein, sich an den reinsten Inhalt des Neuen Testaments zu halten?

Zweitens meinten die Manichäer, daß die neutestamentlichen Schriften gar nicht die Werke der ersten Schüler Jesu seien,



oder wenn sie auch von jenen verfaßt seien, sie doch später von judaisierenden Schriftstellern überarbeitet worden und darum der von uns hier erwähnten strengen Kritik zu unterwerfen seien. Im ganzen genommen seien die Schriften des Neuen Testaments unecht und unterschoben. Die paulinischen Briefe dagegen werden von der Kritik recht milde beurteilt, und auch in dieser Hinsicht haben sich die Manichäer als treue Erben des Markion gezeigt.

Das leitende Prinzip mußte also sein, die Verfälschungen auszusondern, die darauf hinzielten, die reine Lehre des Evangeliums mit den Anschauungen der jüdischen Religion zu vermischen. Bei dieser Aussonderung war der Maßstab natürlich der manichäische dualistische Gegensatz zwischen Geist und Materie, Licht und Finsternis, gut und böse.

Die entscheidende Frage ist dann: Auf was für rationelle Gründe können sich die Manichäer berufen, um zu zeigen, daß die als Maßstab dienende Lehre Manis wirklich die wahre Offenbarung, die einzige vernünftige Lehre ist? „Was für einen Zeugen", fragt Augustin, „hat jener (Mani) als Stütze seines Apostolats Euch vorgeführt? Und den eigenen Namen Christi – warum hat er diesen an sich gerafft, warum hat er ihn usurpiert, er, der Euch verboten hat, den hebräischen Propheten zu glauben? Damit ihm nicht gesagt werde: Du lügst! sollte er sich vor Euch auf andere Propheten berufen, die Christus gemäß seiner Behauptung voraussagen" (Contra Faustum XIII 4).

Augustin wendet also ganz logisch ein, daß wenn Mani die alttestamentlichen Aussagen über Christus als den Messias verwirft, was könnte er denn wohl selbst an Stelle des Alten Testaments als Stütze für die Autorität Christi und damit auch für seine eigene Autorität als Christi Apostel setzen?

Die Manichäer haben sich nur auf die Autorität Manis berufen können und der Meister selbst scheint keine äußere Autorität als Stütze angeführt zu haben. Wie wir gesehen haben (oben S. 47) beruft er sich vor König Bahrām auf die Offenbarung, die ihm zuteil geworden ist. Aber warum sollte man glauben, daß die von Mani verkündigte Lehre eine unmittelbare göttliche Offenbarung sei? Offenbar, weil diese Lehre durch ihre eigene ihr innewohnende Kraft überzeugend wirken muß! Ihre Wahrscheinlichkeit muß einem jeden Sohn des Lichtes klar und deutlich sein. Dazu kommt als unterstützender Grund der von Mani erwähnte Umstand, daß keiner der früheren Religionsstifter Schriften eben in der Art Manis



verfaßt habe. Aber auch dieser Grund wird ja nur denjenigen annehmbar sein, der schon an die Lehre Manis glaubt. Einen wirklichen rationalen Grund können weder Mani noch seine Anhänger anführen, ebensowenig wie ein äußeres Zeugnis. Wo gegen ihre Religion rationale Kritik ins Feld geführt wird, stehen die Manichäer recht hilflos da. So viel geht aus der Polemik Augustins eindeutig hervor. Dies ist ganz natürlich, denn eine auf Offenbarung fußende Religion ist ja eben keine rationale Lehre, deren Wahrheit sich mit logischen Gründen beweisen läßt.

Gegen einen in der logischen Beweisführung einigermaßen geschulten Denker wie Augustin hatten also die manichäischen Theologen keine Aussicht sich mit Erfolg zu behaupten. Dem Manichäismus gegenüber erscheint uns Augustin beinahe als rational deutender Philosoph – was er ja zum Teil auch war. Wahrscheinlich hat diese Hilflosigkeit des Manichäismus in den Auseinandersetzungen mit den philosophisch geschulten christlichen Theologen dazu beigetragen, seinen Einfluß unter den Gebildeten auszuschalten und ihn damit im Westen unschädlich zu machen. Die dem konsequenten Dualismus inhärente Kraft hat zwar viele angezogen, aber die dualistische Anschauung philosophisch zu entwickeln, dazu waren die Manichäer nicht imstande.

3. *Im Osten*

In die arabischsprachigen Gebiete gelangte der Manichäismus schon früh. In der Grenzstadt Hirah, im südlichen Mesopotamien, wo die syrisch-sassanidische und die arabische Kultur aufeinander treffen, stoßen wir in den Jahren zwischen 293 und 300 n. Chr. auf den arabischen Herrscher ʿAmr als einen Beschützer der Manichäer (vgl. oben S. 120). Von Hirah aus haben nach dem Bericht des Geographen Ibn Rustah manichäische Missionare Mekka erreicht. Und von dem Historiker Ibn Qutaibah erfahren wir, daß gewisse Quraishiten eine Irrlehre aus Hirah gebracht hätten. Auch in der Verkündigung Mohammeds und vor allem in seiner Auffassung der Offenbarung hat die Forschung deutliche Niederschläge der manichäischen Lehre feststellen können. Doch ist es kaum wahrscheinlich, daß der Apostel Allāhs persönlich mit der manichäischen Religion bekannt war.

Während der auf die vier ersten Kalifen folgenden Periode,



der Epoche der ʿUmayyaden, herrscht in den arabischen Quellen vollständiges Schweigen über die Manichäer, die sich offenbar einer ungestörten Ruhe erfreuen konnten. In dieser Zeit ist auch eine große Anzahl nach Ostiran geflüchteter Manichäer nach Mesopotamien zurückgekehrt. Die Lage änderte sich aber völlig, als die Abbasiden an die Macht kamen.

Mit den Abbasiden halten nämlich sassanidische Verwaltungspraxis und Kultur ihren Einzug in das zentralste Gebiet des Kalifates, das in Mesopotamien zu finden ist. Unweit der alten Hauptstadt Seleukia-Ktesifon wird eine neue Hauptstadt gegründet, Bagdad, „Gabe Gottes". Bezeichnenderweise ist der Name persisch. Denn jetzt rächt sich das einst besiegte und beinahe vollständig eroberte Iran. Eine Neubelebung nationalpersischen Geistes setzt im 9. Jahrhundert in Ostiran ein. Schon im 8. Jahrhundert hatten in Mesopotamien Übersetzer und persische Literaten begonnen, einen Teil der Meisterwerke der Weltliteratur aus der persischen in die arabische Sprache zu übertragen. Jetzt entwickeln Übersetzer und Verfasser wie Ibn al-Muqaffaʿ und Baššār ibn Burd aufs neue eine lebhafte Aktivität. Dabei ist interessant, daß beinahe alle diese Literaten persischer Herkunft mit Recht oder mit Unrecht manichäischer Sympathien beschuldigt werden. Sie werden als „Dualisten" und „Zindiqen" gestempelt. Während der erste Name ohne weiteres verständlich ist, bedarf der zweite einer näheren Erläuterung. Das arabische Wort *zindīq* ist ein persisches Lehnwort. Es geht auf das mitteliranische Wort *zandīk* zurück und bedeutet „Anhänger des *zand*", wobei *zand* eine besondere Art der religiösen Überlieferung bezeichnet, nämlich die schriftlich fixierte Tradition der Magier aus Šīz (vgl. oben S. 39 f.). Wenn die Manichäer als Zandiken bezeichnet werden, liegt hier ein eigentümliches Zusammentreffen vor. Nicht nur daß die Manichäer als Anhänger einer besonderen, und zwar ketzerischen Art der religiösen Überlieferung betrachtet werden – denn das bedeutet offenbar *zandīk* schon in sassanidischer Zeit –, sondern diese Bezeichnung bringt sie auch mit der Religion der Magier in Verbindung, was ja in gewisser Hinsicht auch den Tatsachen entspricht (vgl. oben S. 42).

Die persischen Schriftsteller, von denen wir sprachen, sind wohl in erster Linie dafür verantwortlich, daß die Schriften Manis in die neue Weltsprache, das Arabische, übersetzt wurden. Masʿūdī teilt wenigstens mit, daß Ibn al-Muqaffaʿ mehrere Werke von Mani ins Arabische übertragen habe. Überhaupt haben wir es während der Abbasidenzeit mit einer



blühenden arabischsprachigen Literatur zu tun. Wissenschaftler wie al-Bīrūnī und al-Nadīm – um nur ein paar Namen zu erwähnen – können in ihren ausgezeichneten Berichten über Mani, seine Lehre und seine Kirche sich auf authentische manichäische Schriften in arabischer Sprache stützen.

Unter diesen Schriften finden wir vor allem die Werke des Stifters selbst, aus denen uns ausführliche und wertvolle Auszüge überliefert sind. Sodann gab es aber auch eine Reihe anderer Schriften, deren Namen uns al-Nadīm in seinem Fihrist mitteilt. Von den meisten kennen wir eben nur ihre Namen; aber in einigen Fällen können wir uns auch vom Inhalt eine Meinung bilden. Das gilt besonders von einer Verteidigung der manichäischen Lehre dem Islam gegenüber. Diese Verteidigung ist später einem Angriff von seiten eines islamischen Theologen ausgesetzt gewesen und durch die von diesem angeführten Auszüge bekommen wir eine gewisse Vorstellung vom Inhalt dieser Schriften. Leider befolgt der islamische Polemiker dieselbe Praxis wie seine christlichen Kollegen: Er begnügt sich mit einigen aus ihrem Zusammenhang losgelösten Lehrsätzen. Der Ton seiner Polemik zeichnet sich durch eine Grobheit aus, im Vergleich mit welcher die heutige religiöse Diskussion sich fast höflich ausnimmt. Die Sprache ist äußerst schwierig zu verstehen und es ist möglich, daß der Text teilweise verdorben ist. Dies ist bedauerlich, denn es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Text an sich für das Verständnis des Manichäismus in islamischer Zeit vieles bieten könnte.

In diesem Zusammenhang wollen wir auch den Bericht, den der islamische Theologe und Religionsphilosoph al-Šahrastānī von dem System Manis gibt, erwähnen. Hier tritt uns die manichäische Lehre in mehr „philosophischer" Form entgegen. Unzweifelhaft hat der Manichäismus in dieser Gestalt vielen Denkern mit dualistischen Sympathien attraktiv erscheinen können. Tatsächlich hat man den Eindruck, daß die manichäische Religion während der Kalifenzeit mehr als je danach gestrebt hat, als eine allumfassende Welterklärung aufzutreten, und sie hat auch eine Reihe von wissenschaftlichen und pseudowissenschaftlichen Disziplinen umspannt. So wissen wir durch Mas'ūdī, daß die Manichäer mit Vorliebe sich mit medizinischen und astrologischen Spekulationen beschäftigten. Im besonderen kann man auf die eigentümlichen Theorien über die Entwicklung des Embryo im Mutterleibe hinweisen, die wir von dem Pahlavikompendium Bundahišn über die Mani-



chäer bis zu den islamischen gnostischen Sekten verfolgen können.

Die Manichäer sind in der Abbasidenzeit dem stärksten Widerstand von seiten der Staatsgewalt begegnet. Besonders die Regierungen des al-Mahdī (775–785) und des al-Muqtadir (908–932) zeichnen sich durch größte Härte und Unduldsamkeit gegenüber den Manichäern aus. Um gegen alle Ketzer, zumal gegen die Manichäer einschreiten zu können, wurde ein Inquisitionsgericht unter der Leitung eines Großinquisitors, *ṣāḥib al-zanādiqah,* des Herrn über die Zindiqen (oder wie man den Ausdruck übersetzen will), eingerichtet. Er war der Bevollmächtigte, der sich mit den Zindiqen zu befassen hatte. Daß dieses rücksichtslose Einschreiten gegen die Manichäer für diese verhängnisvoll war, geht aus den Angaben des schon mehrfach erwähnten al-Nadīm hervor. Während er, wie er sagt, zu der Zeit des bujidischen Emirs Muʿizz al-Daulah in Bagdad (945–967) etwa 300 Manichäer persönlich gekannt habe, hätten zur Zeit, als er sein Buch schrieb, kaum mehr fünf in der Residenz gelebt (Fihrist, S. 337:26 f.).

Von den Verfolgungen, die gegen die Anhänger des Manichäismus inszeniert wurden, werden viele düstere, aber auch manche heitere Episoden erzählt. So hatte der angesehene Gelehrte und Übersetzer Ibn al-Muqaffaʿ ein entsetzliches Ende: Ein Provinzstatthalter, der sein persönlicher Feind war, ließ ihn unter den grausamsten Qualen verbrennen.

Aber es gibt auch andere Episoden, bei denen der dunkle Hintergrund zwar nicht fehlt, die aber doch angenehmer zu erzählen sind. Da ist z. B. die folgende Erzählung aus der Zeit des Kalifen al-Ma'mūn (813–833), die uns der Polyhistor Masʿūdī mitteilt. Sie ist auch geeignet, die gegen die Manichäer angewandten Methoden zu beleuchten: Ṭumāmah ibn Ašras erzählt; er sagt: Zu Ma'mūn kam eine Meldung über zehn Bewohner in Baṣrah, von „den Ketzern", von denen, die der Lehre Manis folgten und von dem „Licht" und der „Finsternis" sprachen. Nachdem sie ihm genannt worden waren, einer nach dem anderen, befahl er, daß man sie vor ihn führen sollte. Als sie zusammengeholt wurden, sah sie ein Parasit und sagte sich: Jene dort versammeln sich sicherlich zu einem Bankett. – Er sah nämlich bei ihnen ein edles, ehrenwertes Äußeres und reine Kleider. Er mischte sich unter sie und ging zusammen mit ihnen weg, ohne zu wissen, wie es sich mit ihnen verhielt, bis die Wächter mit ihnen zum Schiffe kamen. Und der Parasit sagte sich: Ein Ausflug, daran ist nicht



zu zweifeln! Und mit ihnen zusammen ging er an Bord des Schiffes. Aber es dauerte nicht lange, da wurden Fesseln gebracht und die ganze Gesellschaft gefesselt und der Parasit mit ihnen. Da dachte der Parasit: Meine parasitische Neigung hat mich in diese Lage gebracht! Danach wandte er sich an die Älteren unter ihnen und sagte: Ich bitte um Entschuldigung, was für Leute seid Ihr? Sie antworteten: Ja, aber wer bist denn du?, und gehörst du wirklich zu unserer Brüderschaft? Er sagte: Bei Allāh! Ich weiß gar nicht, was für Leute Ihr seid. Aber ich selbst bin, bei Allāh, von Beruf nur ein Parasit. Heute trat ich aus meiner Wohnung heraus und begegnete Euch. Und ich bemerkte Euer edles Aussehen, Euer schönes Äußeres und Euer behagliches Benehmen, und ich sagte zu mir selber: Alte Männer, Männer in reifen Jahren und junge Männer, die sich zu einem Festessen versammeln! Und ich mischte mich unter Euch und nahm an der Seite von einem von Euch Platz, als ob ich zu Eurer Gesellschaft gehörte. Und Ihr kamet zu diesem Boot und ich sah, daß es mit diesen Polstern und Teppichen versehen war. Und ich sah volle Tafeln und Reisesäcke und Körbe, und ich sagte: Zu einem Ausflug begeben sie sich, zu irgend einem Schloß oder Garten! Siehe, dies ist ein gesegneter Tag! Und ich freute mich gar sehr, als dieser Wächter zu Euch trat und Euch fesselte und mich zusammen mit Euch fesselte. Mir stand der Verstand still. Erzählt mir, um was es sich handelt! Sie lachten über ihn und freuten sich und belustigten sich darüber. Dann sagten sie: Jetzt bist du fürwahr in die Rechnung miteingerechnet und durch eine Fessel mitgefesselt! Was uns betrifft, so sind wir Manichäer, die bei al-Ma'mūn denunziert worden sind und wir werden vor ihn gebracht, und er wird uns über unsere Stellung befragen und uns ermahnen unsere Lehre abzulegen und uns zu deren Abschwörung und zur Bekehrung auffordern, indem er uns durch allerlei Proben prüft. Unter diesen ist auch die, daß er uns ein Bild von Mani zeigt und uns befiehlt, darauf zu spucken und uns davon loszusagen. Und er wird uns befehlen, einen Wasservogel (das ist *taḏrağ*) zu opfern. Wer darin einwilligt, der rettet sein Leben, aber wer sich dieser Sache enthält, der wird getötet. Und wenn du aufgefordert wirst und Proben unterworfen, so erzähle von dir selbst und deinem Glauben alles, wozu die Neigung zu reden dich führt. Aber du erwähntest, daß du ein Parasit bist und Parasiten pflegen einen Vorrat von Geschichten und Erzäh-



lungen zu besitzen. Verkürze darum unsere Reise nach Bagdad mit einer Erzählung (Hadith) oder einer Anekdote!

Als sie in Bagdad angekommen und vor al-Ma'mūn geführt worden waren, begann dieser sie bei ihren Namen zu nennen, einen nach dem anderen, und einen jeden über seinen Lehrbegriff zu befragen. Und er unterrichtete ihn im Islam und stellte ihn auf die Probe und forderte ihn auf, dem Mani abzuschwören, indem er ihm sein Bildnis zeigte und ihm befahl, darauf zu spucken und sich davon loszusagen, und noch anderes als dieses. Aber sie weigerten sich, und er ließ sie über die Klinge springen, bis er zu dem Parasiten kam, nachdem man zehn Personen erledigt hatte und die (aufgeschriebene) Zahl der Schar zu Ende war. Al-Ma'mūn sagte zu den Gefangenenwärtern: Wer ist dieser? Sie sagten: Bei Allāh, wir wissen es nicht, nur daß wir ihn zusammen mit der (übrigen) Schar fanden und ihn hierher führten. Al-Ma'mūn sagte zu ihm: Wie verhält es sich mit dir? Er antwortete: Oh, Herrscher der Rechtgläubigen! Ich erschieße meine Frau, wenn ich etwas von ihrer Rede verstehe. Nein, ich bin vielmehr ein Parasit ... und er erzählte ihm seine Geschichte von Anfang bis zu Ende. Und al-Ma'mūn lachte. Dann zeigte er ihm das Bildnis und (der Parasit) verfluchte es und sagte sich davon los. Und er sagte: Gib mir's, so werde ich darauf kaken! Bei Allāh, ich weiß nicht wer Mani war, ob Jude oder Muslim! (Mas'ūdī, *Murūǧ al-ḏahab*, VII, ss. 12–16).

4. Letzte Erfolge und Ende des Manichäismus

Schon in sassanidischer Zeit hatte die manichäische Mission den Fluß Oxus erreicht und sogar überschritten. Damit war in der Landschaft Sogdien für die manichäische Propaganda ein Zentrum geschaffen, das sowohl nach Westen wie nach Osten gute Verkehrswege und Verbindungen besaß. Die Sogdier waren Geschäftsleute, die den wirtschaftlichen Verkehr mit China besorgten. Die von China nach den Ländern des Westens führende „Seidenstraße" ist in alter und in neuerer Zeit berühmt gewesen. Entlang dieser Seidenstraße hatten sogdische Kaufleute hier und dort Handelskolonien gegründet. Eine solche fand sich z. B. unmittelbar südlich von Lop Nor. Ja sogar in dem weitentfernten Karabalgasun, am oberen Lauf des in den Baikalsee mündenden Orchonflusses, hat man eine sogdische Inschrift gefunden. Für die Verbrei-



tung des Manichäismus nach Osten war natürlich die feste Verwurzelung der manichäischen Religion in Sogdien mit den großen Städten Samarkand und Taschkent von überragender Bedeutung. Besonders in Samarkand waren die Manichäer, wie uns die arabischen Quellen belehren, sehr zahlreich und einflußreich.

Auf sogdischem Sprachgebiet wurde auch eine zielbewußte Übersetzungsarbeit betrieben. Die noch heute existierende große Zahl von manichäischen Texten und Textfragmenten in sogdischer Sprache bezeugen den Umfang der einst in Sogdisch kursierenden Manichaica.

Für den Zug des Manichäismus nach Osten waren nicht nur die wirtschaftlichen, sondern auch die politischen Verhältnisse von großem Gewicht. China hatte in den westlichen Nachbargebieten seit der Handynastie (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.) wichtige Interessen wahrzunehmen. Während der Zeit von 221 bis 618 befand sich das Reich der Mitte jedoch in einer Periode der Schwäche und verlor seinen Einfluß in Turkestan. Erst mit dem Emporkommen der Dynastie Tang konnte China seine politisch-militärische Machtposition in Turkestan wiedergewinnen. Die Chinesen stießen jetzt aber nicht nur mit iranischen und türkischen Völkern zusammen, sondern vor allem traten ihnen nach dem Sturz des Sassanidenreiches in Ostiran die siegreich vorrückenden Araber entgegen. Im Jahre 667 n. Chr. hatten die Araber den Oxus überschritten und im selben Jahre kam es zur Entscheidungsschlacht mit einer chinesischen Armee, die den Sohn des letzten Sassanidenherrschers namens Pērōz auf den Thron Irans zurückgeführt und ihn im Jahre 661 als chinesischen Vasallenfürsten eingesetzt hatte. Die Chinesen wurden entscheidend geschlagen und damit war die Sassanidenherrschaft endgültig zu Ende. Pērōz mußte nach China flüchten, wo er starb.

Die arabische Herrschaft brachte indessen hier in Ostiran ebenso wie im Irāq wesentlich bessere Bedingungen für die Manichäer, die von den staatlichen Behörden völlig in Ruhe gelassen wurden. Diese Periode der Ruhe und die wieder aufgenommenen engen Beziehungen zwischen China und Turkestan waren die Voraussetzungen für die jetzt bis nach China sich erstreckende Mission der Manichäer. Im Jahre 694 erschien sogar am Hofe des chinesischen Kaisers ein manichäischer *electus*. Ein noch höherer manichäischer Würdenträger wurde 719 von dem Vizekönig von Tocharistan (= Baktrien), der dem Kaiser unterstand, an den kaiserlichen Hof gesandt. Der Vize-



könig konnte seinem Herrscher den manichäischen Geistlichen als vorzüglichen Kenner der Astronomie und anderer Wissenschaften empfehlen. Er bat den Kaiser, dem Manichäer die Erlaubnis zu geben, einen Tempel zu bauen, wo er seinen Gottesdienst verrichten konnte. Durch diese manichäischen Missionare ist wahrscheinlich in China auch die westliche Planetenwoche bekannt geworden. Die Planeten wurden nämlich in China mit iranischen Namen benannt.

Aber schon 732 wurde ein kaiserliches Edikt gegen die Manichäer ausgefertigt, das folgenden Wortlaut hatte: „Die Lehre des Mār Māni ist durch und durch ein verkehrter Glaube. Fälschlich nimmt sie den Namen des Buddhismus an und täuscht das Volk. Dies muß in aller Form untersagt werden. Aber da sie die einheimische Religion der westlichen Barbaren und anderer Leute ist, so soll man ihnen kein Verbrechen daraus machen, wenn sie sie für ihre Person ausüben."

Aber nicht lange, nachdem das kaiserliche Edikt den Manichäern eine nur sehr bedingte Toleranz bewilligt hatte, die ihnen eigentlich keine Missionstätigkeit mehr gestattete, eröffneten sich der manichäischen Religion bereits wieder bessere Aussichten.

Auf chinesischem Gebiet spielte um die Mitte des 8. Jahrhunderts das Türkvolk der Uiguren eine bedeutende Rolle. Im Jahre 762 wurden sie sogar Herren der großen Stadt Lo-Yang, die als östliche Hauptstadt galt. Bei der Eroberung der Stadt traf der Uigurenfürst Bugug Chan (760–780) manichäische Electi, die ihn nicht nur zu ihrem Glauben bekehrten, sondern ihn auch veranlaßten, den Manichäismus als Staatsreligion in seinem Reiche zu proklamieren.

In China erfreute sich der Manichäismus vom 11. bis zum 14. Jahrhundert einer starken Begünstigung vor allem in der Provinz Fu-Kien. Die manichäische Religion ist aber auch in China den Weg des Synkretismus gegangen, und zwei Werke Manis haben sogar im taoistischen Kanon Aufnahme gefunden.

Die Buddhisten und noch mehr die Konfuzianisten haben aber die verwerfliche Lehre Manis energisch bekämpft und dadurch, daß die Staatsgewalt gegen die Manichäer schließlich auch in China eingeschritten ist, wurde der Manichäismus hier wie in anderen Ländern eine unterirdische religiöse Bewegung. Durch den Zusammenbruch des Uigurenreiches im 9. Jahrhundert war ihm auch seine mächtige politische Stütze entzogen. Offenbar sind die Mongolenstürme für den Manichäismus verhängnisvoll gewesen. Wann die manichäische Religion ihre



letzten Anhänger auf chinesischem Boden verloren hat, wissen wir nicht. Wahrscheinlich gab es jedoch bis in die Neuzeit noch chinesische Manichäer. Von diesem chinesischen Manichäismus wußten wir aber nur wenig, bis die Funde in Zentralasien, zumal die Entdeckung sowohl eines großen chinesischen Lehrtraktats aus Tuen-Huang, wie der sogenannten großen Hymnenrolle, die Bedeutung des chinesischen Manichäismus klar in Erscheinung treten ließ.



IX. MANI ALS PERSÖNLICHKEIT

Der deutsche Orientalist Hans Heinrich Schaeder, der sich während der zwanziger und dreißiger Jahre der Mani-Forschung widmete, hat in seiner Arbeit „Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems“ mit Nachdruck die Frage gestellt: „Auf welcher Stufe der Denkrationalisierung befand sich Mani?“ Und er ist der Meinung, daß die Beantwortung dieser Frage den Schlüssel zum Verständnis der Persönlichkeit Manis und des manichäischen Systems biete.

Man muß hier zuallererst aber bemerken, daß es gewiß eine recht eigentümliche Methode ist, die Person und das Werk eines Religionsstifters dadurch erklären zu wollen, daß man nach der Stufe der Denkrationalisierung fragt, auf welcher der betreffende Religionsstifter sich befand.

Begnügen wir uns aber nicht mit dieser unmittelbaren Reaktion, sondern versuchen das Problem etwas näher zu betrachten, so muß wohl *unsere* erste Frage sein: Befindet sich Mani überhaupt innerhalb einer Sphäre, die wir als „Denkrationalisierung“ kennzeichnen können? Ist die *ratio* die „Vernunft“ bei der Entstehung der Lehre Manis der dominierende Faktor gewesen? Dies scheint in der Tat der Fall zu sein. Wir erinnern uns, daß Augustin, nach seinen eigenen Worten, sich mehr als durch irgendeine andere Tatsache von der Versicherung der Manichäer angesprochen fühlte, daß sie im Stande seien, allen Phänomenen der Welt eine vernünftige Erklärung zu geben (S. 124). Wir erinnern uns auch, daß die manichäische Kritik der Christen darauf hinausging, daß der Christ sich zum Glauben zuerst zwingen müsse, bevor er seine Vernunft verwenden dürfe. All dies deutet ja unbestreitbar in die Richtung einer wissenschaftlichen, um nicht zu sagen einer rationalistischen Betrachtungsweise.

Zugleich aber haben wir beim Durchgang durch das manichäische System feststellen können, daß diese angebliche wissenschaftliche Betrachtungsweise „sich in Mythen auflöst“ (Puech).

Die Gegner haben denn auch nie aufgehört den Manichäern vorzuwerfen, daß sie nicht eine wissenschaftliche, sondern eine



pseudowissenschaftliche Weltdeutung vertreten. Ihre Weisheit, ihre *sophía,* ist keine Philosophie, sondern eine Theosophie. „Durch ihre Fabeln", sagt der neuplatonische Philosoph Alexander von Lykopolis, „haben sie die Mythologen bei weitem übertroffen, die sich vorstellen, daß die Geschlechtsteile des Ouranos abgeschnitten worden seien oder sich eine Verschwörung gegen Kronos von seiten seiner Söhne gebildet habe, in der Absicht sich der Herrschaft zu bemächtigen, oder die wiederum denselben Kronos seine Söhne verschlingen lassen, aber durch ein Bild aus Stein betrogen werden" (Contra Manichaei opiniones X). Die Mythen, die Mani in seinem System darbot, erschienen dem Verfasser der Acta Archelai (Kap. LII bis LIII) so kindisch, daß er allen Ernstes behauptete, Mani habe zu einem der Bücher seiner Vorgänger gegriffen und habe „Weibergerede" hinzugefügt und dies „mit einem großen Überschwang unnützer Worte erzählt". Ja, einige christliche Polemiker machen aus seinem Namen Wortspiele und erklären, daß Mani zu Recht den Namen *Manes* trage, weil er offenbar wahnsinnig (Griechisch: *Manes*) sei.

Was wir aus dieser Polemik auch herauslesen mögen, jedenfalls können wir keine besondere Achtung für die „Stufe der Denkrationalisierung" aus ihr entnehmen, welche der mesopotamisch-iranische Kirchengründer als seinen Standort gewählt hat.

Nun kann man gewiß einwenden, daß man einen Religionsstifter nicht nach den böswilligen und manchmal sogar unverschämten Charakteristiken seiner Gegner beurteilen soll. Schaeder hat auch, um die dominierende Rolle des Mythus bei Mani zu erklären und zu entschuldigen, dessen Funktion in rein platonischem Sinn deuten wollen: Manis *mythos* sei nur dazu da, um in anschaulicher Form seinen *logos* zur Darstellung zu bringen. Wir wollen hier nicht die Frage aufwerfen, ob etwa Plato einen *mythos* auch nur darum gewählt hat, um seinen *logos* zu veranschaulichen, sondern wollen hier einmal die Mythen Manis näher betrachten. Entscheidend für das Problem wird dann letzten Endes die Frage sein, wie Mani zu seinem System gekommen ist. Geschah dies durch ein rationales, rein vernunftmäßiges Überlegen und Denken *oder* durch göttliche Offenbarungen?

Wenn wir uns wiederum in erster Linie an die Gegner halten, so gibt uns Alexander von Lykopolis klaren Bescheid, wie *er* seinerseits die Lehrsätze der Manichäer beurteilt: Ihre Lehrsätze sind weder auf Grund von Vernunftbeweisen aufgestellt,



so daß wir eine Nachprüfung über sie anstellen können, noch besitzen sie einige Prämissen in der Beweisführung, so daß wir sehen können, was daraus folgt. Es ist wahrlich nur zufällig, wenn sich etwas von Philosophie in ihrer naiven Rede findet. Sie berufen sich auf alte und neue Schriften, indem sie sie als von Gott inspiriert ausgeben und holen daraus ihre eigenen Meinungen, und sie halten sich nur dann für widerlegt, wenn sie in ihren Worten oder Taten nicht mit dem übereinstimmen, was aus diesen (ihren Lehrsätzen) hervorgeht. Und was bei denjenigen, die nach der Art der Griechen Philosophie treiben, als Prämissen ihrer Beweisführung aufgestellt wird, das eben ist bei ihnen die Verkündigung der Propheten (Contra Manichaei opiniones V, S. 8, 17–9, 4, ed. Brinkman).

Daß wir es bei dieser Polemik nicht mit einer böswilligen Verdrehung der Tatsachen, sondern mit etwas für das manichäische Denken Grundlegendem zu tun haben, davon kann uns die Analyse dieses Lehrsystems überzeugen. Es mag sein, daß Mani selbst nicht buchstäblich an alle die naiven und massiven Mythen geglaubt hat; aber das ist hier nicht das entscheidende Moment. Nein, der *punctus saliens* ist in den letzten Worten Alexanders klar angegeben: was bei den Philosophen die Prämissen bedeuten, das ist bei den Manichäern die prophetische Offenbarung. Die Weisheit, die Mani, wie er so nachdrücklich erklärt, verkünden will, ist nicht eine Weisheit dieser Welt, eine rationale Welterklärung, auf logischen Erwägungen oder empirischen Tatsachen gegründet, sondern sie ist eine Offenbarung, die ihm vom Vater des Lichtes durch sein eigenes höheres Ich, den Zwilling, vermittelt ist. Mani selbst hat sich ja auf diese Offenbarungen als seine eigene Legitimierung berufen. Der Gegensatz zwischen griechischer Philosophie und orientalischer Erlösungsoffenbarung könnte nicht schärfer hervortreten. Mani steht hier in einem religiösen Traditionszusammenhang. Als Iranier ist er stammesmäßig im nordwestlichen Iran bzw. in Armenien zu Hause, wo seine Sippe als parthisches Fürstengeschlecht fest verwurzelt war. Der Zervanismus, der in diesen Gebieten das religiöse Leben der iranischen Bevölkerung beherrschte, war die Form der iranischen Religion, von der er ausgegangen ist. Es ist kein Zufall, daß im Zervanismus immer wieder die Vorbilder des Systems Manis sichtbar werden, sowohl was die dualistisch-pessimistische Welt- und Lebensanschauung betrifft, wie auch in den Mythen, in denen diese Einstellung entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Von dort hat, wie wir sahen, Mani



auch jene Vorstellung von der bösen Macht und die Verachtung des sexuellen Lebens übernommen, die in den Mythen zum Ausdruck kommen, die mehr als irgendetwas anderes die Gegner schockiert haben (z. B. die Erzählung von der Verführung der Archonten, die sich ja auch im zervanitischen Mythenschatz wiederfindet). Von diesem überlieferten Erbe hat sich Mani offenbar weder frei machen wollen noch frei machen können.

Man kann wohl mit Puech sagen, daß die indischen, iranischen oder christlichen Elemente – und wir dürfen hinzufügen: auch die mesopotamischen – zum größten Teil Faktoren sind, die nicht von Anfang an dem System organisch eingegliedert waren, sondern erst als spätere, mehr sekundäre, äußere Formen das Resultat einer bewußten Arbeit der Anpassung seitens des Stifters sind.

Dies läßt sich um so gewisser sagen, wenn man sich erinnert, daß die ganze Konzeption des Systems iranisch, und zwar zervanitisch, ist. Iranisch ist die für den Manichäismus wie für den ganzen Gnostizismus dominierende Vorstellung vom „erlösten Erlöser“, der Gedanke, daß der Erlöser selbst die Summe der zu erlösenden Seelen ist, eine Idee, die mit dem Gedanken einer Identität zwischen dem höheren menschlichen Ich und diesem himmlischen Erlöser verknüpft ist. Im Manichäismus kommt ja diese Gedankenfolge in dem Komplex von Ideen zum Ausdruck, der sich um die „der Große Vahman“ genannte Gestalt konzentriert, ein Komplex, dessen Verwandtschaft mit der indischen Ātman-Brahman-Spekulation den indo-iranischen Ursprung dieser Ideen verbürgt.

Iranisch, zumal zervanitisch sind auch, wie eben hervorgehoben wurde, die pessimistische Sicht des Daseins bei Mani, die Auffassung von der materiellen Welt als dem radikal Bösen, geschaffen und beherrscht von dem Fürsten der Finsternis, iranisch auch die ganze Lebensangst, die für die Einstellung Manis so typisch ist, die Weiberverachtung und der Sexualekel, die seine Darstellung des Systems prägen. Auch auf diesem ganz persönlichen Gebiet finden wir zervanitische Vorbilder, wie überhaupt ein Zug nach dem anderen in der Schilderung der Weltentwicklung eben auf den Zervanismus zurückzuführen ist.

Diesen dem iranischen Gedankengut entnommenen Stoff hat nun aber Mani in dem Lichte seiner eigenen religiösen Erfahrungen gedeutet.

Die fundamentalen Gedanken bei Mani stammen also aus



der iranischen Mythologie und Theologie. Sie sind aber in einem gnostischen Geist gedeutet. Eine solche Deutung hat Mani um so leichter vorlegen können, als schon gewisse Formen indo-iranischer Religion eine beinahe gnostische Prägung zeigen. Dies gilt vor allem vom Zervanismus. Die berühmte gnostische Formel, daß man wissen muß, wer man ist, woher man stammt, wo man sich befindet, wohin man geht, hat offenbar indo-iranische Formeln als Vorbilder gehabt.

Die Vorgänger Manis, ein Basilides, ein Markion, ein Bardesanes, haben alle eine Gnosis entwickelt, die die christliche Religion im Lichte der iranischen dualistischen Anschauung auslegt. Der Unterschied zwischen ihnen und Mani liegt aber darin, daß die drei Gnostiker in erster Linie sich als Christen gefühlt haben und unbestreitbar innerhalb der Sphäre des Christentums geblieben sind. Es handelt sich bei ihnen nicht um die Verkündigung einer neuen Religion, sondern um die richtige Deutung der schon geoffenbarten christlichen Religion. Sie sind Deuter und Reformatoren.

Mit Mani hat es jedoch eine andere Bewandtnis. Mani will eine völlig neue Religion verkünden, die in sich alle früheren Bekenntnisse und Lehren, in denen er etwas Gutes findet, aufnimmt und einschließt. Um diese Ansprüche zu verstehen, müssen wir die Person des Religionsstifters näher ins Auge fassen und die verschiedenen Aspekte seiner Wirksamkeit ebenso wie seine Ansprüche betrachten.

Mani ist der letzte große Gnostiker. Die dualistische Tendenz, die bei seinen Vorgängern Basilides, Markion und Bardesanes dominiert, findet ihren Höhepunkt in seinem eigenen theosophisch-gnostischen System. Mani bedeutet daher den Abschluß einer Epoche und die Einleitung einer neuen. Während seine drei Vorgänger nur eine Reformation des Christentums beabsichtigen, eine Wiederherstellung der Religion Christi in ihrer ursprünglichen Reinheit, tritt Mani völlig bewußt als Stifter einer neuen Religion auf. Zwar erkennt er Vorgänger an: Die einzige wahre Religion ist einst von Buddha in Indien, von Zarathustra in Iran, und von Christus im Westen verkündigt worden. Aber nach Babel, das von diesen drei großen Gebieten umgeben, in der Mitte der Erde liegt, ist Mani in der letzten Epoche als der endgültige Offenbarer des ewigen göttlichen Gesetzes und als das Siegel der Propheten gekommen, als die Beendigung und Bekräftigung aller früheren Gottesverkündigung. Er ist die letzte Inkarnation des himmlischen Erlösers, der allen sichtbare Nous, der Große Vahman, der



von Jesus verheißene Paraklet. Buddha, Zarathustra, Jesus und Mani sind die vier großen Offenbarer der Wahren Religion. Aber als der Paraklet und als das Siegel der Propheten ist Mani der größte von ihnen.

Ein starkes Sendungsbewußtsein spricht aus allen Worten Manis. Mit selbstverständlicher Autorität verkündet er seine Lehre. Mit fester Würde, mit dem natürlichen Recht der königlichen Abstammung verkehrt er ebenbürtig mit den sassanidischen Fürsten, ja selbst mit dem Großkönig.

Staunenswert ist auch seine Kraft und Vielseitigkeit. Überall greift er unterweisend, tröstend, ermahnend, Ordnung schaffend ein. Er ist einer der gewaltigsten Kirchengründer und religiösen Organisatoren, die die Welt gesehen hat. Schon zu seinen Lebzeiten reicht seine Kirche vom Westen des römischen Imperiums bis nach Indien, von der Grenze Chinas bis nach Arabien. Als seine Religion ihre größte Verbreitung gefunden hatte, umfaßte sie Anhänger vom Atlantischen Meer bis an den Pazifischen Ozean. Im uigurischen Reich in Zentralasien Staatsreligion geworden, hat der Manichäismus versucht, auch das Reich der Mitte zu erobern. Er war nahe daran, dieses Ziel auch zu erreichen. Noch nach dem Beginn der Neuzeit hat die Religion des Lichtes in China ergebene Anhänger zählen können, die allen Verfolgungen getrotzt haben. Wie lange der Manichäismus bestand, wissen wir nicht, jedenfalls waren es mehr als 1200 Jahre. Der äußere Erfolg ist zwar kein Maßstab für die Persönlichkeit, die hinter diesem Erfolg steht. Aber vielleicht könnte man doch die Behauptung wagen, daß schon die erwähnten Tatsachen anzudeuten vermögen, daß hier eine Persönlichkeit von ganz ungewöhnlichen Maßen als Stifter dieser religiösen Bewegung vor uns steht, die nur der äußeren Gewalt hat weichen müssen. Denn kaum eine Religion ist wohl so rücksichtslos und grausam verfolgt worden wie diejenige Manis.

Ungewöhnlich ist seine Persönlichkeit auch in der Hinsicht gewesen, daß sie uns als ungemein fremdartig erscheint. Der rührige und erfolgreiche Missionar, der so klug und methodisch seine Propaganda aufbaut, ist uns wohl verständlich. Ebenso der sorgfältige Organisator, der seine Kirche ebenso fest wie geschmeidig organisiert. Auch den überlegenen Religionspolitiker, der so geschickt die vorteilhaften politischen Konjunkturen benutzt, können wir ohne Schwierigkeit verstehen.

Aber es gibt in seinem Wesen andere Seiten, Seiten, die von



alters her den vorderorientalischen religiösen Führer gekennzeichnet haben. Mani ist ein Wundertäter klassischen Stils. Und vor allem ist er ein Arzt, der die Dämonen, von denen der Kranke besessen ist, zu vertreiben vermag und ihn dadurch heilt. Die Heilkunde wurde im ganzen Vorderen Orient zu den hervorragendsten Kennzeichen der Weisheit gerechnet. Das syrische Wort für Arzneikunst, *āsūṯā*, stammt in letzter Instanz von dem sumerischen *a-zu*, was soviel wie „Wasserkunde“ bedeutet und die Kenntnis der heilenden Wasserkuren bezeichnet, durch die der Besessene von den Dämonen befreit wurde. Diese Weisheit ist nicht nur Theorie, sondern auch, und vor allem, Praxis. Das arabische Wort für „Arzt“ ist *ḥakīm* und ist gleichbedeutend mit „weise“. In diesem Sinne ist auch Mani ein „Weiser Mann“. Er ist ein charismatischer Wundertäter, der die merkwürdigsten Dinge vollbringen kann. Dem Prinzen Mihršāh z. B. zeigt er den Garten des Paradieses, so daß dessen Körper drei Stunden lang wie tot daliegt, während seine Seele zu den himmlischen Gefilden wandert. Mani selbst hat offenbar auch die Kunst der Levitation beherrscht, ein Zug parapsychischen Charakters, der von den israelitischen Propheten bis zu den islamischen Heiligen und Mystikern den Wundertätern zukommt. Anscheinend hat Mani den Anspruch erhoben gen Himmel gefahren zu sein und dort die himmlische Offenbarung in Gestalt eines Buches bekommen zu haben – ein Motiv, das uns auch später in der Religionsgeschichte des Orients, vor allem im Islam, wiederholt begegnet. Daß solche der Person des Stifters zugeschriebene Eigenschaften Mani auch den Zeitgenossen etwas befremdlich und unheimlich erscheinen ließen, können wir mit Sicherheit annehmen.

Erstaunlich vielseitig war auch die künstlerische und literarische Begabung Manis. Mit Meisterschaft beherrscht er alle Gattungen, die die vorderorientalische Literatur kennt. Er ist Lyriker und Epiker, aber zugleich auch so dramatisch anschaulich in seiner Schilderung des Kampfes der Welt des Lichtes und der Finsternis, daß man ihn beinahe auch einen Dramatiker nennen könnte, wenn der Vordere Orient diese Gattung überhaupt gekannt hätte. Auch seine homiletische Kunst ist bedeutend gewesen. In einer schlichten und klaren Sprache zeigt er dem einfachen Menschen die Lage, in der sich der Mensch in der materiellen Welt befindet. Alle die verschiedenen Symbole, Gleichnisse und Allegorien der gnostischen Kunstsprache benutzt er, um seiner Predigt Leben und

Bewegtheit zu verleihen. Zahlreiche Beispiele, *exempla*, tragische, komische aber auch drastische, der Tierfabel, der Kriminalnovelle, dem Schauermärchen oder dem Alltagsleben ebenso wie dem Leben am königlichen Hofe entnommen, verleihen den Worten, die er seinen Zuhörern einprägen will, eine besondere Anschaulichkeit. Seine Fähigkeit, auf die Zuhörer zu wirken, muß sehr bedeutend gewesen sein. Selbst von den obszönen Mythen fasziniert, ja beinahe besessen, kehrt er wieder und wieder zu ihnen zurück, um die von ihm gewünschte Stimmung zu erzeugen.

Einige wenige Dogmen werden gemeinverständlich und lebhaft, ohne gelehrten Ballast, dargestellt. Als Verkünder ist Mani der große Volksredner, der seine Technik vollkommen beherrscht und genau weiß, wie er sein Publikum zu fesseln vermag.

Mani ist auch der große Liturg, der einen besonderen Typus des Gottesdienstes ausbildete, in dem das offenbarte Gotteswort in der Ausformung des Meisters in die Mitte des kultischen Geschehens gestellt wurde. Durch seine Hymnen und Psalmen hat er selbst die reiche Entfaltung religiöser Dichtung, die in so hohem Grade seine Religion kennzeichnet, eingeleitet. Selbst eine durch und durch ästhetische Natur, hat er – wie wohl kein anderer Religionsstifter – es verstanden, die ästhetischen Faktoren dem religiösen Leben nutzbar zu machen. Von den religiösen Schriften bis zu den reichen Trachten der amtierenden Kultdiener und dem Schmuck des Kirchenraumes erstreckt sich sein eifriges Bemühen, die Kunst der Religion dienstbar zu machen. Früher als irgendein anderer hat er es verstanden, Bild und Wort zu einer Einheit zusammenzuschmelzen.

Wie anders tritt uns aber Mani in seinen dogmatischen Schriften entgegen! Das in der spätklassischen Zeit so beliebte spekulative Zahlenschema hat hier oft den Rahmen für den Aufbau hergeben müssen. Triaden, Tetraden, Pentaden und Hebdomaden dominieren in seinem System. Wie architektonische Meisterwerke erheben sich die verschiedenen Partien seiner Dogmatik. Die Tendenz zu Zahlenspekulationen, die bei dem spätantiken religiösen Menschen stark hervortritt, nicht zuletzt unter den Gnostikern, hat schon bei Mani angefangen, sich ins Grenzenlose zu verlieren. Bei seinen Anhängern in China hat diese Neigung alle vernünftigen Grenzen überschritten und beinahe alle anderen Gesichtspunkte seiner Lehre erstickt. Sicher steht bei Mani eine ganz bewußte



pädagogische Absicht hinter diesen Zahlenschemata: Sie sollen der Mnemotechnik dienen und also das Lernen der Grundzüge des Systems erleichtern. Zugleich hat Mani wahrscheinlich nach neupythagoräischer Weise in dem gegenseitigen Verhältnis der Zahlen besondere Geheimnisse vermutet. In diesem Zusammenhang ist auch die Vorliebe Manis für die Astrologie zu vermerken. Auch hier zeigt er sich als typischer Vertreter der Spätantike.

In seiner Polemik hat Mani vor allem das Erbe des Markion und des Bardesanes angetreten, soweit die Kritik des großkirchlichen Typus des Christentums in Frage kommt. Aber im ganzen ist er – entsprechend seiner ganzen Einstellung in seiner Kritik viel radikaler als sie. Überhaupt kritisiert er mit Schärfe alle früheren „Dogmen“ oder „Lehren“, wie er die vor ihm vorhandenen Religionen nennt. Bei aller Anerkennung *der relativen Wahrheit,* welche sie besitzen, hält er sich doch selbst für den einzigen Besitzer *der absoluten Wahrheit.* Als Empfänger der göttlichen Offenbarung hat er die Freiheit, aus den früheren Religionen zu nehmen und zu verwerfen, was er will.

Religionsphilosoph im eigentlichen Sinne des Wortes ist Mani nicht. Sein Typus ist nicht der des Philosophen, sondern der des orientalischen Wundertäters, Charismatikers und Offenbarungsträgers. Aber selbstverständlich können die von ihm verwendeten Mythen, was ihren Inhalt betrifft, auch in abstrakten Formeln ausgedrückt werden. Am meisten ist dies bei Alexander von Lykopolis geschehen. Und doch hat gerade er schärfer als vielleicht alle anderen empfunden, daß Mani nicht Philosoph, sondern „Mythologe“ war. Der Umstand, daß Mani den Mythus als sein natürliches Ausdrucksmittel wählte, stellt seinen intellektuellen Typus in ein besonderes Licht.

Er ist nicht der logisch denkende Philosoph, sondern der eklektisch-synkretistische Teosoph. Nicht ein religionsphilosophisches System legt er vor, sondern er verkündet eine göttliche Offenbarung.

Aus allem zieht er seine Nahrung, von überall holt er sich den Stoff für sein System. Er tut dies in voller Absicht. Die Welt hat wohl nie einen so „bewußten Synkretisten“ (Lidzbarski) wie Mani gesehen. Bei seinem Ausgangspunkt ist es vollkommen natürlich, daß er dieser Linie folgt. Wenn die Wahrheit schon immer verkündet worden ist und – wenn auch in gebrochener und unvollständiger Form – in allen den großen Religionen durchschimmert, dann müßte Mani das Recht



haben, aus den älteren Systemen alles das aufzunehmen, was mit seinem eigenen System übereinstimmt. Daß dieser Vorgang nicht immer ohne logische Unstimmigkeiten möglich war, ist offenbar. In dieser Hinsicht liegt in der logischen Mangelhaftigkeit Manis nichts Bemerkenswertes. Die Logik des Aristoteles war zwar unter den Syrern ziemlich früh bekannt, aber nichts spricht dafür, daß Mani jemals die aristotelische Logik kennengelernt hat. Und wenn schon, würde er sich von ihr sicherlich völlig unabhängig gefühlt haben. Man hat von Mani als einem Vertreter des asiatischen Hellenismus gesprochen (Nyberg), und unzweifelhaft ist diese Charakteristik richtig. Wir müssen jedoch dabei ausdrücklich die Qualifizierung „asiatisch" hervorheben. Bei Mani und dem Manichäismus finden wir nämlich eben jene Züge des Hellenismus, die in der vorderorientalischen Kultur die größte Durchschlagskraft zeigen sollten. Diese hellenistischen Züge sind aber nicht dieselben, die dem heutigen Betrachter als die bedeutsamsten erscheinen: Zahlenspekulation, Astrologie, Talismanpraxis sowie allerlei Pseudowissenschaft auf dem Gebiet der Physiologie sind vom Manichäismus zum Islam weitergegeben worden. Von einer „Denkrationalisierung" ist hier wahrhaftig nichts zu spüren.

Manis geschichtliche Größe wird dadurch freilich nicht beeinträchtigt. Nur sollte er als das, was er war und sein wollte, beurteilt werden: nämlich als Träger der göttlichen Offenbarung und als Apostel des Lichtes.



LITERATURHINWEISE UND BELEGE

Forschungsübersichten bieten Nyberg, Forschungen über den Manichäismus, *ZNW* XXXIV/1935, S. 70–91 und Ries, Introduction aux études manichéennes, I, *Ephemerides Theologicae Lovanienses,* XXXIII/1957, S. 453–482; II, *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia,* Ser. III. Fasc. 11/1959, S. 362–409. Eine vorzügliche Bibliographie (etwa bis zum Jahre 1945) hat Puech in *Histoire générale des religions,* 3, Paris 1947, S. 446–449 gegeben.

I. Die Umwelt Manis

1. Die große Inschrift des Šāpūr I. und die Inschrift Kartērs sind von Sprengling herausgegeben, übersetzt und kommentiert (etwas eigenwillig), *Third Century Iran. Sapor and Kartir,* Chicago 1953.

Die griechische Fassung der großen Šāpūr-Inschrift ist unter Vergleich mit sowohl der parthischen wie der mittelpersischen Fassung von Maricq herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Res Gestae divi Saporis, *Syria* XXXV/1958, S. 295–360.

Aus der reichen Literatur erwähnen wir hier Honigmann-Maricq, *Recherches sur les Res Gestae divi Saporis,* Mémoires in 8⁰ de l'Académie royale de Belgique (Lettres), XLVII, Fasc. IV; Rostovtzeff, Res Gestae divi Saporis and Dura, Berytus VIII/1943, S. 17–60; Enßlin, *Zu den Kriegen des Sassaniden Schapur I.,* Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. 1947, 5, München 1949.

2. Folgende Untersuchungen behandeln verschiedene Aspekte des kulturellen Lebens: Baumstark, *OLZ* 1933, Sp. 345 ff.; Cumont, *CRAIB* 1931, S. 233–250; *CRAIB* 1932, S. 238–260.

Segal, Some Syriac Inscriptions of the 2nd–3rd century A. D., *BSOAS* XVI/1954, S. 13–36.

Streck, *Seleucia und Ktesifon, AO* XVI 3–4, Leipzig 1917.

Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit, AGF* 70, Köln-Opladen 1960.

3. Über die Juden in Mesopotamien und Iran handelt Widengren, *Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes, VT,* Suppl. IV/1957, S. 197–241.

Für das syrische Christentum ist immer noch die beste Darstellung Burkitt, *Early Eastern Christianity,* London 1904; deutsche Ausgabe von Preuschen, *Urchristentum im Orient,* 1907. Damit kann man vergleichen Baumstark, *Ostsyrisches*



Christentum und ostsyrischer Hellenismus, Römische Quartalschrift 1908, S. 17–35 und Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum,* Tübingen 1934, ferner Widengren, *Mesopotamian elements in Manichaeism, UUÅ* 1946, 3.

Markion hat Harnack zum Gegenstand einer ausführlichen Monographie gemacht, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott,* Leipzig 1921, 2. Aufl. 1924. Hier fehlt aber eine religionsgeschichtliche Analyse.

Über Bardesanes fehlt eine moderne Monopraphie, als Ersatz dient gewissermaßen Schaeder, Bardesanes von Edessa, *ZKG* LI/1932, S. 21–74. Hier werden aber die gnostischen Einschläge in dem Denken des Bardesanes systematisch auf ein Mindestmaß reduziert.

Das Lied von der Perle ist neuerdings zweimal ins Deutsche übertragen: Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis,* Beih. *ZNW* 24, Berlin 1959; Widengren, *Iranische Geisteswelt,* Baden-Baden 1961, S. 256–262.

Die Mithrasmysterien sind von Cumont in einer bekannten Monographie behandelt, die aber jetzt veraltet ist: *Die Mysterien des Mithra,* deutsche Ausgabe von Gehrich und Latte, 3. Aufl. Leipzig 1923. Man kann vergleichen die Bemerkungen bei Widengren, *Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte,* Leiden 1955, S. 113–120 (auch in *Numen* I/1954 und II/1955). Eine kurze Zusammenfassung in *Handb. d. Orientalistik,* VIII, 2, S. 44–55.

Die jüdisch-iranische Gnosis fängt eben an greifbar zu werden, vgl. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte,* Paris 1958, S. 170 ff.

Für die Mandäer besitzen wir jetzt eine sehr ausführliche Darstellung in Rudolph, *Die Mandäer,* I–II, Göttingen 1960/61. Sehr kurz ist Widengren, Die Mandäer, *Handb. d. Orientalistik,* VIII, 2, S. 83–101, aber die Sicht ist in beiden Arbeiten dieselbe (westlicher Ursprung der Mandäer).

Die iranische Religion der parthischen Zeit in ihrer Auseinandersetzung mit der semitischen Kultur behandelt Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung.*

Zum Zervanismus vgl. einerseits Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma,* Oxford 1955, andererseits Widengren, *Stand und Aufgaben,* S. 88 ff.

II. Manis Leben

1. Die ausführliche Darstellung von Puech, *Le manichéisme. Son fondateur – sa doctrine,* Paris 1949, ist auch für das Leben Manis die maßgebende moderne Behandlung. Nur in einigen Einzelheiten ist es möglich, mit dem zur Verfügung stehenden



Material darüber hinauszukommen. Für den chronologischen Zusammenhang zwischen der Indienreise Manis und seinen Audienzen bei Šāpūr kann man auf die Arbeiten von Maricq verweisen. Überhaupt fallen diese Untersuchungen für die ganze Chronologie der frühen Sassanidenzeit schwer ins Gewicht. Sie unterrichten über die Problemlage und verteidigen mit guten Gründen – besonders ist hier die Darstellung in *Syria* XXXV/1958 zu erwähnen – die sozusagen traditionelle, von Nöldeke aufgestellte Chronologie. Diese ist demnach hier zugrunde gelegt.

Was die Herkunft Manis betrifft, ist diese durch Henning, *BSOAS* XI/1943, S. 52, Anm. 4 endgültig geklärt.

Für die Berufung Manis durch den himmlischen Gesandten, „den Zwilling", vgl. Widengren, *The Great Vohu Manah and the Apostle of God, UUÅ* 1945, 5, S. 10–41. Zu S. 25 wäre auch auf die asketische Lebensweise der Magier hinzuweisen, vgl. Clemens, Stromata, III 6, 48, 3.

2. Für die religionspolitische Lage während der Regierungszeit des Ardašēr und des Šāpūr vgl. Wikander, *Feuerpriester in Kleinasien und Iran,* Lund 1946, bes. S. 125–191 und Widengren, *Stand und Aufgaben,* S. 58–77, 137–145.

Die technische Bedeutung des Ausdruckes „Helfer" wurde von dem verdienten Herausgeber Henning, *BSOAS* X/1942, S. 949 nicht verstanden („his friends").

3. Man sollte beachten, daß der S. 38 erwähnte Kartēr, der Sohn Ardavāns, der auch in der Šāpūr-Inschrift vorkommt, nicht der große Gegner Manis ist, wie Henning, *BSOAS* X/1942, versehentlich annahm (der Fehler ist von Puech, *a. A.,* 51 übernommen). Sprengling, *a. A.,* S. 41 hat diesen Fehler berichtigt.

III. Die Lehre Manis (I)

1. Hier ist wiederum auf die grundlegende Darstellung Puechs hinzuweisen. Eine vorzügliche, gedrängte Darlegung des Systems Manis gab Polotsky, Manichäismus, *RE* Suppl. Bd. VI, Sp. 241–272. Ich habe versucht, den iranischen Hintergrund schärfer herauszuarbeiten, besonders den Zusammenhang mit dem Zervanismus.

Die Bezeichnung der fünf geistigen Qualitäten Gottes, seiner Wohnungen", sind von Schaeder, *SAS,* S. 285 für das Syrische und das Griechische zusammengestellt.

Für den S. 55 f. wiedergegebenen Dialog wie überhaupt für den Bericht bei Theodor bar Konai verweisen wir auf die gute deutsche Übersetzung von Schaeder, *SAS,* S. 342–347. Die Übersetzung der Worte *tā bašlām maytē / tēgurat šaynā wašlāmā* wurde begründet in Widengren, *Mesopotamian Elements,* S. 94 f.



2. Die Vorstellung vom „Großen Nous“ ist untersucht in Widengren, *The Great Vohu Manah.* Die Partie der Kephalaia, wo der Ausdruck „der Große Nous“ sich findet, ist noch nicht herausgegeben, sondern nur übersetzt, vgl. Böhlig, *Wiss. Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg,* V, H. 6/1956, S. 1083 Kephalaia CXXI. Für die Vorstellung von der „Mischung“ vgl. Nyberg, *JA* 1931, S. 29 f.

Über Artavazd in der armenischen Volksüberlieferung vgl. Wikander, *Feuerpriester,* S. 99 f.

3. Der syrische Name der Gestalt des Splenditenens war unerklärt, bis Polotsky die richtige Erklärung fand. Im allgemeinen wurde *ṣefaṯ zīwā* gelesen. Die Schwierigkeit liegt darin, daß das Verbum *ṣft* im Syrischen schwach belegt ist, aber sie löst sich, wenn man annimmt, daß *f* dialektal mit *b* wechselt und daß *ṣāfeṯ zīwā* mit einem akkadischen Ausdruck *ṣābit zīmi* korrespondiert. Die lateinischen und griechischen Benennungen zeigen die genaue Bedeutung. Vgl. die Diskussion bei Rosenthal (unten S. 151). Für die ältere Diskussion vgl. Cumont, *Recherches sur le manichéisme,* Brüssel 1908–12, S. 22 Anm. 1 mit der Bemerkung von Kugener; Burkitt, *The Religion of the Manichees,* Cambridge 1925, S. 28.

Für die Sphaira und den möglichen mesopotamischen Hintergrund vgl. Cumont, *RHR* LXXII/1915, S. 384–388.

Für die Idee von dem Aufstieg der Seelen durch die Milchstraße vgl. Cumont, *After Life in Roman Paganism,* New Haven 1923, S. 94, 104, 152 f.

4. Eine Spezialbehandlung des Mythus von der „Verführung der Archonten“ bieten Cumont, *Recherches,* S. 54–68 und vor allem Benveniste, *MO* XXVI/1932–33. Für die medizinischen Spekulationen über Pneuma und Sperma vgl. Olerud, *L'idée de Macrocosmos et de Microcosmos dans le Timé de Platon,* Uppsala 1951, S. 58 ff., 92 f., 97 f.; Schumacher, *Antike Medizin,* I, Berlin 1940.

IV. Die Lehre Manis (II)

1. Die manichäische Lehre der Erlösung hat Puech in einer Spezialuntersuchung behandelt, Der Begriff der Erlösung im Manichäismus, *Eranos Jahrbuch* 1936, Zürich 1937, S. 183–286.

Für den Namen Namrā'ēl vgl. die Untersuchung von Furlani, *AANDL,* Ser. VIII, Vol. VI/1951, S. 519–531.

Wie der Name Ašqalun eig. zu lesen und zu deuten ist, bleibt unklar. Rein formal gesehen könnte man den Namen als eine 'afʿal-Bildung vom Stamme *šql* mit der Ableitungsendung *-ōn* nehmen, die im Syrischen ziemlich gewöhnlich ist:  *ašqalōn,* aber damit kommt man nicht weit.

Die treffende Charakterisierung der Entstehung des Menschengeschlechtes ist von Puech, *Le manichéisme,* S. 80 f. gegeben.

Für die Drei-Zeiten-Formel vgl. Widengren, *ZRGG* IV/1952, S. 103. Das Alter bezeugt Rigveda X 90, 2.

Für den Begriff der „Empörer" vgl. Widengren, *Mesopotamian elements,* S. 42 ff. und *Muḥammad, the Apostle of God, UUÅ* 1955, 1, S. 162, 164.

Der mesopotamische Hintergrund des Manichäismus wurde herausgearbeitet in Widengren, *Mesopotamian Elements.* Zu dem dort gebotenen Material wäre natürlich jetzt verschiedenes hinzuzufügen. Auf die von dieser Arbeit hervorgerufene Diskussion kann hier nicht eingegangen werden.

Reitzenstein, Vorchristliche Erlösungslehren, *KÅ* 22/1922, S. 118 f. hat auf die hier S. 57 erwähnten indischen Entsprechungen hingewiesen.

Für die „gnostische" Einstellung in der indo-iranischen Religion vgl. Widengren, *ZRGG* IV/1952, S. 97–103.

2. Die S. 58 angeführte Stellungnahme Polotskys findet sich in Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund in Ägypten,* Berlin 1933, S. 71 f. Gegen sie opponiert jetzt Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule,* Göttingen 1961, S. 105 f.

Wikander, *Vayu* I, Lund 1941, S. 42 ff. hat den indo-iranischen Hintergrund der eschatologischen Bilder aufgezeigt. Seine ausgezeichneten Darlegungen sind zu wenig beachtet, ja oftmals einfach ignoriert worden.

3. Für *kunišn* als Bezeichnung des himmlischen Mädchens vgl. Y. 26:4 Pahlavi-Übers., Bailey, *Zoroastrian Problems,* Oxford 1943, S. 115; Widengren, *ZRGG* IV/1952, S. 113. Die Vorstellung von dem Schatz ist kurz behandelt bei Widengren, *The Great Vohu Manah,* S. 84–86.

Die ossetischen Erzählungen von Batradz finden sich bei Dumézil, *Légendes sur les Nartes,* Paris 1930, S. 51 ff. Die Vorstellungen von μεταγγισμός und Andrias sollten einmal näher untersucht werden. Ein paar nützliche Bemerkungen finden sich bei Foucher, *La vieille route de l'Inde,* II, Paris 1947, S. 293 f. Die Darstellung von Jackson, *JAOS* 45/1925 liegt vor der Entdeckung des neuen Materials. Zu S. 70 ist zu bemerken, daß der Text T. M. 180 bei von Le Coq, *Türkische Manichaica aus Chotscho,* II, Berlin 1919, S. 5 f. bearbeitet ist.

Ein anderer Name für „den Großen Krieg" ist *vazurg kārēčār,* AZ XVI 35.

Den Terminus *rex magnus* findet man bei Bidez-Cumont, *Les mages hellénisés,* II, Paris 1938, S. 370 (Lactantius, Instit. VII 17, 11).

Der Ausdruck „Apokatastasis" findet sich bei Epiphanius, *Panarion,* LXVI 31, 7.



4. Für den Abschnitt ist auf Stegemann, *ZNW* XXXVII/1938, S. 214–223 zu verweisen. Die Ungenauigkeit in der Zeitrechnung Manis hat Henning, *Ein manichäisches Henochbuch*, Berlin 1934, S. 10, 34 f. nachgewiesen.

Zu dem S. 73 Gesagten vgl. Foucher, *La vieille route de l'Inde*, S. 294, wo er treffend bemerkt: „Au temps de sa plus grande expansion, il était d'ailleurs inévitable que, demeuré plus mazdéen en son centre, il prît dans son aile occidente une tournure chrétienne plus caractérisée, tandis que son aile orientale adoptait une phraseologie plus voisine de celle du bouddhisme.“ Vgl. auch unten S. 159.

V. Die manichäische Schrift und Literatur

1. Lidzbarski, Warum schrieb Mani aramäisch? *OLZ* 1927, Sp. 913–917 meinte, daß „wo er die aramäische Schrift Babyloniens für seine Schriften wählte, er auch die aramäische Sprache Babyloniens verwandt habe“ (Sp. 914). Demgegenüber ist mit Burkitt daran festzuhalten, daß die Papyrusfragmente, die in Ägypten gefunden wurden, klar zeigen, daß Mani tatsächlich seine Schriften in Syrisch verfaßte. In dieselbe Richtung deuten ja auch die bei Theodor bar Konai bewahrten poetischen Fragmente, über die Schaeder einen fesselnden Aufsatz schrieb, Ein Lied von Mani, *OLZ* 1926, Sp. 104–107. Ebenso kann man nicht die Ansichten Lidzbarskis in seiner Untersuchung „Die Herkunft der manichäischen Schrift“, *SBAW* 1916, S. 1213–1222 teilen, da er hier die aramäische Schrift Manis mit Palmyra verknüpft und Übereinstimmungen zwischen dem manichäischen Alphabet und dem palmyrenischen kursiven Duktus wiederfinden will. Wie nahe die manichäische Schrift mit der babylonischen übereinstimmt, geht aus der bei Montgomery, *Univ. of Pennsylvania, The Museum Journal*, III, 1912, S. 26 mitgeteilten Tafel deutlich hervor.

Das ganze Problem der Sprache Manis ist von Rosenthal, *Die aramaistische Forschung seit Theodor Nöldekes Veröffentlichungen*, Leiden 1939, S. 207–211 behandelt. Seine Schlußfolgerung kommt der meinigen ganz nahe: „Allerdings ist es in der damaligen Zeit sehr wahrscheinlich, daß Mani ein grammatisch (und bestimmt orthographisch) der älteren Sprache (also auch dem edessenischen Syr.) näher als die ostaram. Vulgärdialekte stehendes Idiom verwendet haben wird.“ Aber es ist immerhin möglich, daß Mani aus seiner früheren, mandäischen Periode gewisse Termini, z. B. *Bān rabbā*, *ṣāfeṯ zīwā* und gewisse orthographische Eigentümlichkeiten übernommen hat. Auf diese Frage können wir aber hier nicht eingehen.

2. Die einzige ausführliche Darstellung ist immer noch die von Alfaric, *Les écritures manichéennes,* II, Paris 1919, eine für seine Zeit ganz vorzügliche Leistung, die jetzt an so mancher Stelle im Lichte unserer heutigen Kenntnisse zu berichtigen ist.

a) Für Šābuhragān vgl. Boyce, *A Catalogue of the Iranian Manuscripts in Manichean Script in the German Turfan Collection,* Berlin 1960, S. 31, M 470.

b) Für das Evangelium vgl. Boyce, *a. A.,* S. 3: M 17; 13: M 172 I; 44: M 644; 49: M 733; 109: M 5439.

c) Für den „Schatz des Lebens" vgl. Boyce, *a. A.,* S. 62: M 915.

d) Für die „Pragmateia" vgl. die Diskussion bei Schmidt-Polotsky, *Ein Manifund,* S. 38 und Schaeder, *Gnomon* 9/1933, S. 347.

e) Für „das Buch der Mysterien" vgl. die Diskussion bei Schmidt-Polotsky, *a. A.,* S. 38 f. und Schaeder, *a. A.,* S. 347.

f) Für „das Buch von den Giganten" vgl. Henning, *BSOAS* XI/1943, S. 52–74, wo alle erreichbaren Fragmente zusammengestellt und diskutiert sind. In den aramäischen Inschriften aus Hatra und Palmyra kommt ein Name ʿOgā vor, den man mit dem im Gigantenbuch vorkommenden Namen Ogia gerne zusammenstellen möchte. Vgl. im übrigen Widengren, *Kulturbegegnung,* S. 45.

g) Prof. Böhlig hat mir mitgeteilt, daß, wie es scheint, die meisten koptisch überlieferten Briefe in Zusammenhang mit dem zweiten Weltkrieg verlorengegangen sind. Für die zwei bisher bekannten Briefe vgl. Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund,* S. 39. Zu den mitteliranischen Fragmenten der Briefe vgl. Boyce, *Catalogue,* S. 29: M 455; 46: M 677; 49: M 731, M 733; 54: M 801 a; 60: M 882; 69: M 1221, M 1313; 73: M 1524.

Das Verzeichnis der Briefe Manis findet sich in Fihrist.

3. Zu den mitteliranischen Fragmenten vgl. Boyce, *Catalogue,* S. 2: M 3; 17: M 236; 19: M 270 a; 29: M 454 I (Druckfehler); 37: M 523; 111: M 5569; 118: M 6031; 119: M 6033.

Kephalaia ist bei Schmidt-Polotsky, *a. A.,* S. 17–23 kurz charakterisiert, ausführlicher bei Böhlig, *Probleme des manichäischen Lehrvortrages,* München 1953.

Zum Bericht über das Wirken der nächsten Jünger vgl. Boyce, *Catalogue,* die Angaben S. 147 B. 12.

4. Das Xvāstvānēft ist in der türkischen Fassung maßgebend von Bang, *Muséon* XXXVI/1923, S. 137–242 herausgegeben und übersetzt, mit vorzüglichem Kommentar.

Sogdische Fragmente sind von Henning, *Sogdica,* London 1940, S. 63–67 ediert.

Das chinesische Beichtgebet ist von Waldschmidt publiziert, vgl. Waldschmidt-Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus,* Berlin 1926, S. 123.



Das Beichtformular für Auserwählte ist von Henning herausgegeben, *Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch,* Berlin 1937, mit Übersetzung und Kommentar.

Zu dem S. 86 Gesagten möchte ich bemerken, daß Henning m. W. zuerst die Vermutung ausgesprochen hat, daß der bei von Le Coq, *Die Manichäischen Miniaturen,* Berlin 1923, Tafel 8 b Bild a abgebildete *xvēštar* ein Beichtformular vorliest, vgl. *Bet- und Beichtbuch,* S. 12.

5. Hier ist auf die Publikation von Allberry, *A Manichaean Psalm-Book,* II, Stuttgart 1938, zu verweisen, wozu vor allem die bahnbrechende Arbeit von Säve-Söderbergh, *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book,* Uppsala 1949, zu vergleichen ist.

Die literarischen Gattungen sind von Baumstark analysiert, vgl. *OC* 36/1941, S. 122–126. Die oben S. 87 angeführte Aussage findet sich S. 119.

Zu dem phonetischen chinesischen Hymnus vgl. Waldschmidt-Lentz, *a. A.,* S. 12.

Einige Übersetzungsfehler habe ich in *Mesopotamian elements,* S. 17, 20, 73, 106, 123 behandelt.

Literatur zum Zarathustra-Fragment ist verzeichnet bei Boyce, *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian,* Oxford 1954, S. 1 Anm. 6.

6. Zur homiletischen Literatur vgl. u. a. Bang, Manichaeische Erzähler, *Muséon* XLIV/1931, S. 1–36; Henning, Sogdian Tales, *BSOAS* XI/1945, S. 465–487. Zu den türkischen und sogdischen Formen von Boddhisattva vgl. z. B. Bang, *a. A.,* S. 7.

Die Erzählung von dem Kaufmann und dem Lohnarbeiter findet sich in Übersetzung bei Nöldeke, *Burzōēs Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna übersetzt und erklärt,* Straßburg 1912; wiedergegeben bei Widengren, *Iranische Geisteswelt,* Baden-Baden 1961, S. 100.

7. Zu den Thomaspsalmen vgl. vor allem Säve-Söderbergh, *a. A.,* S. 85–154. Ergänzend sei hier bemerkt, daß der mandäische Terminus *Uthra* offenbar überall hinter dem Ausdruck „Reichtümer" steckt, vgl. z. B. Säve-Söderbergh, *a. A.,* S. 91 = *Psalm-Book,* II, S. 204, 7 ff., wo „his rich brethren" eig. „seine Brüder, die Uthras" entspricht.

Auf die feudalen Termini in der mandäischen und manichäischen Literatur ist hingewiesen bei Widengren, *Iranisch-semitische Kulturbegegnung,* S. 58 f.

VI. Die kirchliche Organisation und der Kultus

1. Zur Organisation im allgemeinen vgl. Baur, *Das manichäische Religionssystem,* Neudruck Göttingen 1928, S. 264–272, 281–290.



Zu den fünf Kategorien der Gläubigen vgl. Burkit, *Religion,* S. 105–107.

Etwas abweichend ist Henning, *Asia Major* III/1952, vgl. unten S. 157.

Zur Nahrung der *electi* vgl. auch Allberry, *ZNW* XXXVII/1938, S. 7 f., der in diesem Fall ein Sakrament vermutet, vgl. auch unten 3.

2. Vgl. hier die Diskussion bei Baur, *a. A.,* S. 273–279; Puech, *Histoire générale des religions,* 3, S. 111 f.; Schaeder, *Iranica,* Göttingen 1934, S. 19–34 und vor allem Puech, *Le manichéisme,* S. 180 f. Anm. 363–364.

Zur Verbindung zwischen dem Aufsteigen der Seele, dem Reinigungsbad und dem Eintritt in das Brautgemach vgl. Widengren, *Mesopotamian Elements,* S. 109–122; *RoB* V/1946, S. 37 f., 49 f., 51, 54 f.

Zur Stelle Kephalaia CXLIV vgl. Böhligs Mitteilung an Puech in *Le manichéisme,* s. Anm. 366 S. 183.

3. Vgl. hier vor allem, Allberry, Das manichäische Bema-Fest, *ZNW* XXXVII/1938, S. 2–10. Das hier S. 105 angeführte Zitat findet sich dort S. 8.

Zum manichäischen Abendmahl vgl. auch Baur, *a. A.,* S. 280 f.

Zur Vorstellung von Christus und Mani als „Baum des Lebengs" vgl. Widengren, *Mesopotamian Elements,* S. 124 ff.

Die Taufterminologie: *'aqīm: qayyem:* στηρίζειν behandeln z. B. Widengren, *RoB* V/1946, S. 45 f.; *Mesopotamian Elements,* S. 123 f.; Segelberg, *Maṣbūtā,* Uppsala 1958, S. 152–154 und Rudolph, *Die Mandäer,* II, S. 95 (m. E. nicht ganz überzeugend). Die mythisch-rituelle Entsprechung hat man bisher nicht versucht herauszuarbeiten. Unsere Andeutungen sollten eig. ausführlicher entwickelt werden. Ergänzend sei bemerkt, daß „das Aufstellen" auch nicht in der mitteliranischen Überlieferung fehlt, vgl. HR II, S. 53 (M 4): *avištād hēm.*

VII. Die manichäische Kunst

1. Dieser Abschnitt stützt sich auf von Le Coq, *Die manichäischen Miniaturen,* S. 13 ff. mit den nachstehend gegebenen Ergänzungen.

Der mandäische Dīvān Abātūr ist von Lady Drower herausgegeben und übersetzt, *Diwan Abatur or Progress through the Purgatories,* Cittá del Vaticano 1951.

Zur Illustrierung der gnostischen Schriften vgl. Alfaric, *Les écritures manichéennes,* I, S. 23.

Angaben über die illustrierten hellenistischen und jüdisch-hellenistischen Buchmanuskripte finden sich bei Weitzmann, *Illustrations in Roll and Codex,* Princeton 1947; *Münchner*



Jahrb. f. bildende Kunst, 3. F., Bd. III–IV/1952–53, S. 96–103; *Ancient Book Illustration,* Harvard University Press 1959.

Das Problem der manichäischen Buchmalerei in ihrem Zusammenhang mit der damaligen Buchmalerei war bisher vernachlässigt. Die oben im Text gegebenen Andeutungen müssen selbstverständlich näher ausgeführt werden.

Die Vorstellung von Mani als dem vom Himmel herabgestiegenen Offenbarungsträger ist behandelt bei Widengren, *Muḥammad, the Apostle of God,* S. 83 f.; *Iranisch-semitische Kulturbegegnung,* S. 64.

2. Mangels eigener Kenntnis der manichäischen Manuskripte, die mir bisher nicht zugänglich gewesen sind, habe ich einfach nach von Le Coq, *a. A.,* S. 15 ff. referiert.

3. Vgl. im allgemeinen von Le Coq, *a. A.,* S. 34–36.

Zum Gemälde aus Bäzäklik vgl. Hackin, *RAA* IX/1935, S. 138 bis 142 mit Tafeln XXXIV, XLV.

Zum Stil der manichäischen Malerei ist zu bemerken, daß die immer wiederkehrende, sehr charakteristische Blumenranke offenbar der frühsassanidischen, vielleicht schon parthischen Kunst angehört, denn sie findet sich nicht nur auf sassanidischen Silberkannen und Silberschüsseln als dekoratives Hauptmotiv, sondern auch in einer von iranischem Stil abhängigen Darstellung der Anbetung der Magier, die anscheinend parthische Ahnen besitzt, vgl. einerseits Cumont, *L'adoration des Mages et l'art triomphal de Rome,* Memorie della pontif. accad. romana di archeologia, Ser. III, Vol. III/1932–33, Tafel IX 2–3 (mit der Analyse Cumonts im Text), andererseits Widengren, *Kulturbegegnung,* S. 70 Anm. 246 (auf dem Bild bei Widengren Fig. 33 fehlt die Seite mit der Ranke). Solche Motiv- und Stiluntersuchungen gibt es aber m. W. überhaupt noch nicht.

Die S. 115 angeführte Aussage findet sich bei von Le Coq, *a. A.,* S. 36.

4. Arnold, *Survivals of Sasanian & Manichaean Art in Persian Painting,* Oxford 1924, S. 14–23 hat ein sehr verlockendes Thema in Angriff genommen, das man auch mit Stiluntersuchungen näher untersuchen könnte, z. B. wie die lautenspielenden Musikanten einerseits in der manichäischen andererseits in der persisch-islamischen Kunst dargestellt sind. Den allgemeinen Einfluß der Manichäer bei der Entstehung der islamischen Buchmalerei unterstreicht Kühnel, *Miniaturmalerei im islamischen Orient,* Berlin 1923, S. 18.

Die Abbildungen sind nachstehenden Werken entnommen: Von der Osten, Die Welt der Perser, 1956 (1); – A Survey of Persian Art, Vol. IV, 1938 (2 a–2 d); – Dura Europos, Excavations VII/VIII, 1933/34, 1934/35, 1939 (3); – Le Coq, Die manichäischen Miniaturen (4, 5, 6, 9 a, 9 b, 11, 12, 13, 14); – A Manichaean Psalm-Book, 1938 (7); – Waldschmidt-Lentz, Die Stel-



lung Jesu, 1926 (8); – Le Coq, Chotscho, 1913 (10); – Le Coq, Bilderatlas zur Kulturgeschichte Mittelasiens, 1925 (15). – Die Vorlage für Abb. 2e stellte der Louvre, Paris, zur Verfügung.

VIII. Die Ausbreitung des Manichäismus

1. Veraltet ist nunmehr wegen der neuen Funde die Monographie von De Stoop, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'empire romain,* Gent 1909. Als Ergänzung dienen u. a. die nachstehend erwähnten Untersuchungen.

Schmidt-Polotsky, *Ein Mani-Fund,* S. 12–17 für die frühe Ausbreitung im Westen, wozu Schaeder, *Gnomon* 9/1933, S. 340 bis 342 f. zu vergleichen ist.

Seston, *Mélanges de philologie, de littérature et d'histoire anciennes offerts à Alfred Ernout,* Paris 1940, S. 345–354 handelt von der Authentizität und Zeit des Ediktes Diokletians. Derselbe Gelehrte hat sich auch mit dem Zusammenspiel zwischen den Manichäern, dem Großkönig Narses und dem Araberfürsten ʿAmr beschäftigt, vgl. *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud,* Paris 1939, S. 227–234. Die Schwierigkeit, die darin liegt, daß ja Narses ein Verfolger der Manichäer war, wird anscheinend nicht ernst genommen oder nicht gesehen. Es gibt in diesem Zusammenhang eine interessante Stelle in der koptischen Überlieferung, die die Vermittlerrolle ʿAmrs erscheinen läßt, vgl. Schmidt-Polotsky, *a. A.,* S. 28. Zusammenfassend über die Manichäer in Ägypten handelt Vergote, *Jaarbericht Ex oriente Lux,* III 9–10/1952, S. 74–83.

Auf die Bedeutung der Episode in Palästina aus dem Jahre 375 hat Burkitt, *a. A.,* S. 8–10 hingewiesen. Das Leben des Porphyrius von Gaza ist in der Ausgabe von Grégoire-Kugener bequem zugänglich. Vgl. *Marcus Diaconus, Vie de Porphyre,* Paris 1930.

2. Zur Haltung Augustins und der manichäischen Polemik vgl. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin,* Paris 1919, S. 193–213, 507–513; *Les écritures manichéennes,* II, S. 161–169.

Der bedeutendste Vertreter der Manichäer im römischen Kulturkreis war Faustus (vgl. S. 48, 125), der im allgemeinen gar zu unterschätzt wird, vgl. Bruckner, *Faustus von Mileve,* Basel 1901, wo eine gute Übersicht der manichäischen polemischen Argumente sich findet. Bruckner seinerseits überschätzt aber die Originalität des Faustus.

3. Die Geschichte des Manichäismus in der frühen Abbasidenzeit ist von Vajda geschildert, vgl. *RSO* 17/1938, S. 173 bis 229, wo man eine Fülle von Material findet. Die richtige Etymologie von *zindīq* gab Schaeder, *Iranische Beiträge,* I,



Königsberg 1930, S. 274–76; 288–90 (Schriften der Königsberger Gelehrten Ges., 6. Jahr, H. 5).

Zur manichäisch-muslimischen Polemik vgl. Nyberg, *OLZ* 1929, Sp. 425–441 in einer sehr förderlichen Besprechung von Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo,* Rom 1927, wo der betr. Text herausgegeben und übersetzt ist.

Der Bericht des Šahrastānī ist herausgegeben von Cureton, *Book of Religious and Philosophical Sects,* Nachdruck Leipzig 1923, S. 188–192. Übersetzung von Haarbrücker, *Religionspartheien und Philosophenschulen,* I, Halle 1850, S. 285–288 (hier und da etwas veraltet).

Die manichäischen Theorien über die Embryologie findet sich bei Mas'ūdī, Murūǧ *al-ḏahab,* III, S. 435 f. in der Edition von Pavet de Courteille und Barbier de Meynard. Man sollte damit die Stelle Bundahišn ed. Anklesaria, S. 16 vergleichen (eine Übersetzung von mir bei Olerud, *L'idée de macrocosmos,* S. 130 f. und in *Iranische Geisteswelt,* S. 66 f., von Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma,* Oxford 1955, S. 318).

Zum Namen *taḏraǧ* (vgl. S. 131) macht Vajda, *a. A.,* die Bemerkung, daß es sich hier wahrscheinlich gar nicht um einen Wasservogel, sondern um ein Rebhuhn handelt.

Über die „Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū 'Īsā al-Warrāq)" handelt Colpe, *ZDMG* 109/1959, S. 82–91.

4. Die Geschichte des Manichäismus in China ist meisterhaft geschildert von Chavannes und Pelliot, Un traité manichéen retrouvé en Chine, II, *JA* 1913, S. 99–199, 261–394, wo man eine Fülle von Einzelheiten findet.

Eine kurze, populäre Übersicht bietet Schaeder, Der Manichäismus und sein Weg nach Osten, *Glaube und Geschichte, Festschrift für Friedrich Gogarten,* S. 1–19 (des Separatdruckes).

Das große chinesische Lehrtraktat wurde von Chavannes und Pelliot, herausgegeben, übersetzt und kommentiert, Un traité manichéen retrouvé en Chine, I, *JA* 1911, S. 499–617.

Die große Hymnenrolle wurde teilweise von Waldschmidt und Lentz bearbeitet, *Die Stellung Jesu im Manichäismus.* Sie wurde vollständig übersetzt von Tsui Chi in *BSOAS* XI/1943 bis 1946, S. 174–219.

Hierzu tritt das sog. Fragment Stein – vgl. die Übersicht von Puech in *Actes du XXe Congrès international des Orientalistes,* Paris 1950, S. 350–354. Eine Bearbeitung ist geliefert von Henning und Haloun, *The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light, Asia Maior,* N. S. III 2/1952, S. 184–212.



Die oben gegebene Skizze unterscheidet sich ziemlich stark von dem von Jackson gezeichneten Bild, vgl. The Personality of Mani, *JAOS* 58/1938, S. 235–240.

Die Frage Schaeders findet sich in *Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems,* Sonderdruck aus Vorträge der Bibliothek Warburg, IV/1924–25, Leipzig 1927, S. 121.

Das treffende Wort Puechs findet man *Le manichéisme,* S. 73, wo er sagt: „Malgré toutes ses ambitions, dans le Manichéisme comme dans tout gnosticisme, cette science qui se croit pure Raison se résout en mythes.“

Das S. 139 angeführte Urteil von Puech liest man *Le manichéisme,* S. 69. Meine hier vorgetragene Sicht macht es mir unmöglich, die von Schaeder in *Urform und Fortbildungen* vorgelegte These zu akzeptieren. Er hat zum guten Teil die These Burkitts in *The Religion of the Manichees* aufgegriffen, betrachtet im Grunde Mani als einen christlichen Gnostiker, spricht sogar davon, daß er in seinem System „eine positive Christologie von eigentümlicher Schönheit (sic) und Tiefe (sic) hat“, *a. A.,* S. 151. Ja, gewiß ist die Christologie als solche recht eigentümlich; ob man sie auch schön und tief findet, das hängt wohl doch von einem subjektiven Werturteil und nicht von wissenschaftlichen Erwägungen ab.

Zugleich aber findet Schaeder, *a. A.,* S. 118, daß die ganze Problemstellung bei Mani seine „Vertrautheit mit griechischem Denken und griechischer Wissenschaft voraussetzt“. Er gibt darum S. 157 zuerst „die dem System zugrunde liegenden hellenistischen Begriffe“ und dann die nach ihm sog. Fortbildungen, darunter auch die syrischen und mitteliranischen Bezeichnungen der Grundbegriffe. Dabei entsteht die paradoxe, von Schaeder offenbar nicht bemerkte Lage, daß die von Mani selbst in seinen eigenen Schriften verwendeten Begriffe und Namen „den Fortbildungen“ zugeschrieben werden, während die von ihm *nie* verwendeten, sprachlich sogar unbekannten griechischen Begriffe der Urform zugeschrieben werden. Das ist eine eigenartige Verkennung des Sachverhalts.

Es ist nicht zu bezweifeln, daß Mani in der letzten Periode seines Lebens vom Christentum gewisse Eindrücke empfangen hat, und daß Jesus dann bei ihm eine größere Rolle spielt als seine anderen Vorläufer, vgl. oben S. 43, aber es ist doch so, daß diese seine Vorliebe für das christliche Kolorit vor allem aus missionarischen Gründen bedingt ist. Wie grundverschieden Mani von Jesus und dem Christentum ist, dürfte aus unserer Darstellung klar hervorgehen. Eine Übertreibung der Bedeutung Jesu für Manis System findet man auch bei Wald-



schmidt-Lentz, *a. A.* Demgegenüber kann man die schlagenden Worte anführen, die Peterson in seiner Besprechung *ThLZ* 1928, Sp. 246 geäußert hat: „daß dieser Erlöser aber notwendig ‚Jesus' heißen muß, ist aus der Struktur des manichäischen Systems nicht zu begreifen. Religionsgeschichtlich wichtig ist aber in diesem Falle allein das System, nicht der Name, der willkürlich angeheftet ist und der ebensogut ... auch durch andere Namen ersetzt werden kann".

Viel vorsichtiger in der Beurteilung der christlichen Elemente ist Böhlig, Christliche Wurzeln im Manichäismus, *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte,* XV/1960, S. 41–61. Es scheint aber nicht, daß die iranische Grundstruktur gesehen sei, jedenfalls finden die in unserem Buche erwähnten Tatsachen keine Beachtung, was ja auch für das Thema nicht unbedingt notwendig ist. Der Einwand Petersons trifft aber z. T. auch Böhlig. Im Manichäismus hätte Jesus ebensogut einen anderen Namen tragen können.

Oben S. 75 habe ich darauf hingewiesen, daß Iran von der westlichen und der östlichen Welt begrenzt war. Die mesopotamisch-iranische Gestaltung des Systems ist also die Urform, die Fortbildungen sind einerseits die christliche, andererseits die buddhistische Form des Manichäismus.



Abkürzungen

AANDL	=	Annali dell'Accademia Nazionale dei Lincei
AGF	=	Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen
AO	=	Der alte Orient
AZ	=	Ayātkār i Zarērān
BSOAS	=	Bulletin of the School of Oriental and African Studies
CRAIB	=	Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres
JA	=	Journal Asiatique
JAOS	=	Journal of the American and Oriental Society
KÅ	=	Kyrkohistorisk Årsskrift
MO	=	Le monde oriental
OC	=	Oriens Christianus
OLZ	=	Orientalische Literaturzeitung
RAA	=	Revue des arts asiatiques
RE	=	Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft
RHR	=	Revue de l'histoire des religions
RoB	=	Religion och Bibel
RSO	=	Rivista degli studi orientali
SAS	=	Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland von Reitzenstein und Schaeder
SBAW	=	Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften
ThLZ	=	Theologische Literaturzeitung
UUÅ	=	Uppsala Universitets årsskrift
VT	=	Vetus Testamentum
ZDMG	=	Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft
ZKG	=	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	=	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZRGG	=	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

Die mitteliranischen Texte werden nach den alten Siglen zitiert. Eine Übersicht über die neuen Siglen findet man bei Boyce, *A Catalogue* (vgl. oben S. 152, 2 a).



1. Der Triumph Schapurs I. über Valerian, Bischapur



2 a



2 b



2 c



2 d



2 e

2 a Münze mit dem Bild des Ardašēr I.

2 b Münze mit dem Bild des Sāpūr I.

2 c Münze mit dem Bild des Hormuzd I.

2 d Münze mit dem Bild des Bahrām I.

2 e Geschnittener Stein mit dem Bild Manis

3. Mithrasmagier aus Dura Europos

4. *Manichäische Schreiber*



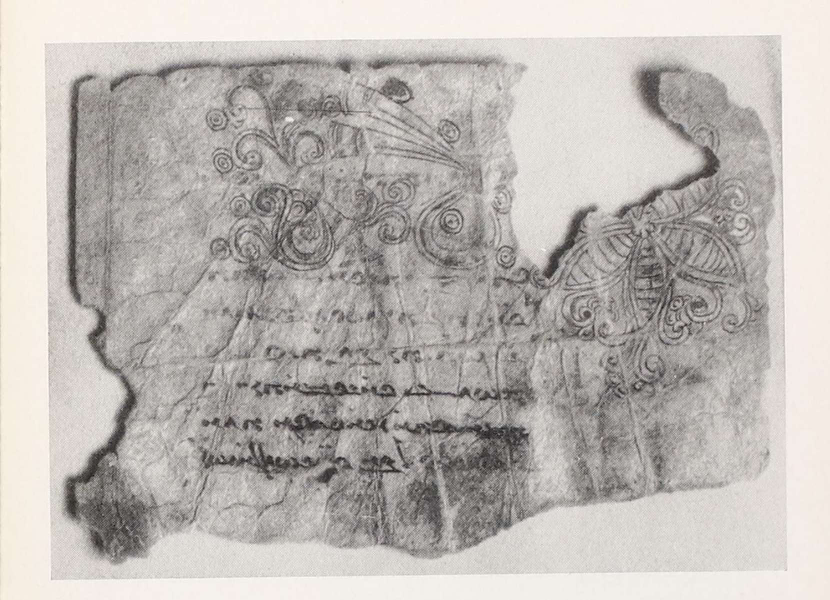
5. Ein manichäisches Manuskript in mitteliranischer Sprache

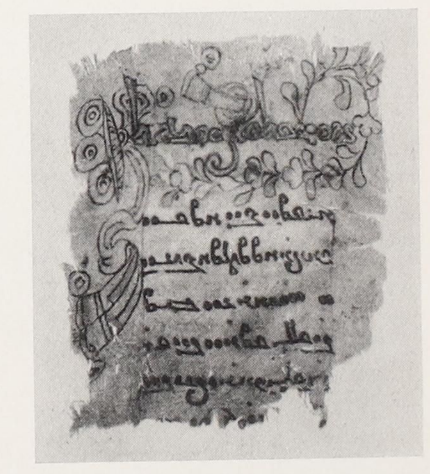
6. Ein manichäisches Manuskript in türkischer Sprache mit Miniaturen

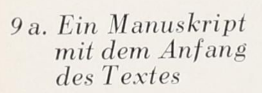


7. *Ein manichäisches Manuskript in koptischer Sprache*

8. *Ein manichäisches Manuskript in chinesischer Sprache*





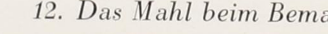


9 a. Ein Manuskript mit dem Anfang des Textes

9 b. Ein Manuskript mit Titel-vignette

10. *Tempelfahne mit einem Auserwählten und einem Laien (beichtend?)*

11. Manichäische Electae · Bruchstück eines Seidenbildes



12. *Das Mahl beim Bema-Fest*

13. Mani von Electi umgeben · Bruchstück eines Wandgemäldes aus Chotscho

14. Titel einer manichäischen Buchrolle



15. Uigurischer Stifter, Murtuq

16. Wandmalerei aus Bäzäklik



Philosophie

Descartes
Auswahl und Einleitung von Ivo Frenzel. Band 357

Hegel
Ausgewählt und eingeleitet von Friedrich Heer. Band 86

Wilhelm von Humboldt
Auswahl und Einleitung von Heinrich Weinstock.
Band 158

Kant
Auswahl und Einleitung von Hans Georg Godamer.
Band 336

Gottfried Wilhelm Leibniz
Auswahl und Einleitung von Friedrich Heer. Band 229

Nietzsche
Vorspiel einer Philosophie der Zukunft
Aus dem Nachlaß. Briefe. Ausgewählt und eingeleitet
von Karl Löwith. Band 280

Platon – Sokrates im Gespräch
Vier Dialoge: Die Apologie des Sokrates · Kriton ·
Phaidon · Das Gastmahl. Nachwort und Anmerkung
von Bruno Snell. Band 24

Platon – Mit den Augen des Geistes
Protagoras · Euthyphron · Lysis · Menon · Der VII. Brief.
Nachwort und Anmerkungen von Bruno Snell. Band 97

Plotin
Auswahl und Einleitung von Richard Harder. Band 203

Schopenhauer
Auswahl und Einleitung von Reinhold Schneider.
Band 134

Thomas von Aquin
Auswahl, Übersetzung und Einleitung von Josef Pieper.
Band 130
Über das Sein und das Wesen
Übersetzt und erläutert von Rudolf Alers.
Deutsch-lateinische Ausgabe. Band 293

Philosophie
Einleitung von Prof. Dr. Helmuth Plessner.
Herausgeber: Dr. Dr. Alwin Diemer und Ivo Frenzel.
Fischer Lexikon Band 11

Jeder Band DM 2.40 · Fischer Lexikon DM 3.30



Fischer Bücherei





EDMUND SCHOPEN

Geschichte des Judentums im Orient

114 Seiten. DM 2.80
Dalp-Taschenbuch 352

Geschichte des Judentums im Abendland

Etwa 165 Seiten. DM 3.80
Dalp-Taschenbuch 357 D

In konzentrierter und übersichtlicher Weise gibt der Verfasser Geschichte und Schicksal des jüdischen Volkes wieder.

FRANCKE VERLAG
BERN UND MÜNCHEN



EDGAR HENNECKE

Neutestamentliche Apokryphen

in deutscher Übersetzung

3., völlig neu bearbeitete Auflage in 2 Bänden
herausgegeben von
D. WILHELM SCHNEEMELCHER
Professor an der Universität Bonn

Band I: **Evangelien. Außerbiblisches über Jesus**
1959. VIII, 377 Seiten. Broschiert DM 19.60, Lw. DM 24.–

Band II: **Apostolisches. Außerbiblisches über die Apostel**
1959. In Vorbereitung

„Der Leser bekommt in diesem Band ausgezeichnet in den Stoff einführende Einleitungen, zuverlässige Texte und genaue, den letzten Stand der Forschung spiegelnde Literaturangaben vorgelegt. Das hier vorgeführte gnostische Material ist bisher noch nirgends in solcher Fülle zugänglich gewesen." *Ernst Haenchen in Gnomon 1960*

„In besonders auffallender Weise wird die Vermehrung des Stoffes an dem gnostischen Material sichtbar, für dessen Bearbeitung in Prof. Puech einer der maßgebenden Spezialisten gewonnen werden konnte ... Das alles macht ‚Schneemelcher, NT-Apokr.' zu dem richtungweisenden Werk, das vor allem für die Frömmigkeitsgeschichte des 2. bis 4. Jahrhunderts entscheidende Grundlagen zu einer fruchtbaren Weiterarbeit gibt."

Gerhard Delling in Lutherische Rundschau, Heft 3, November 1959



J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN



URBAN-BÜCHER

DIE WISSENSCHAFTLICHE TASCHENBUCHREIHE

Herausgegeben von Fritz Ernst

o. Professor für mittlere und neuere Geschichte an der Universität Heidelberg

*Jeder Band DM 3.60 * Illustrierte oder umfangreichere Bände DM 4.80*

*** Doppelbände DM 7.20*

Fortsetzung von der zweiten Umschlagseite

41** WIESNER, Die Thraker.
42** VON EINEM, Michelangelo.
43 BUCHWALD, Naturschau mit Goethe.
44 BARROW, Die Römer.
45* FINK, Nietzsches Philosophie.
46 ANDRAE, Islamische Mystiker.
47* BEEK, Geschichte Israels, Von Abraham bis Bar Kochba.
48 BAUR, Johann Gottfried Herder.
49* ROOS, Geschichte der polnischen Nation.
50* VON CAMPENHAUSEN, Lateinische Kirchenväter.
51 VOGT, Wege zum historischen Universum.
52 WACH, Vergleichende Religionsforschung.
53 THALMANN, Das Märchen und die Moderne.
54* PETERS, Geschichte der Türken.
55* HERZ, Weltpolitik im Atomzeitalter.
56* WIORA, Die vier Weltalter der Musik.
57* WIDENGREN, Mani und der Manichäismus.
58 KNILLI, Das Hörspiel.

Dem Leser dieses Bandes empfehlen wir besonders:

SABATINO MOSCATI

Die altsemitischen Kulturen

3., völlig neu bearbeitete Auflage des in den ersten zwei Auflagen unter dem Titel „Geschichte und Kultur der semitischen Völker“ erschienenen Urban-Buches.

240 Seiten. 20 Abbildungen auf Kunstdruck. Sonderband. Kartoniert DM 7.20

MARTIN WERNER

Die Entstehung des christlichen Dogmas

192 Seiten. Kartoniert DM 4.80

GÜNTER LANCZKOWSKI

Heilige Schriften

Inhalt, Textgestaltung und Überlieferung

199 Seiten, 37 Abbildungen auf Kunstdruck. Kartoniert DM 4.80

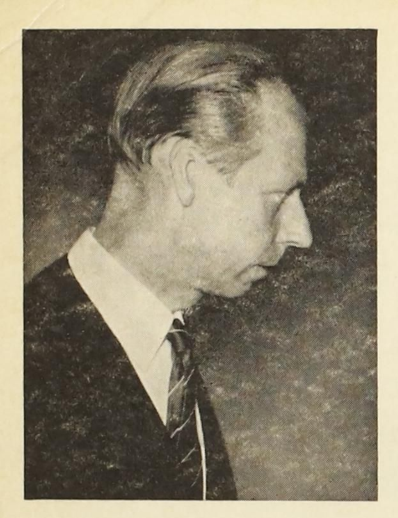
RUDI PARET

Mohammed und der Koran

Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten

160 Seiten. Kartoniert DM 3.60





GEO WIDENGREN

wurde am 24. April 1907 in Stockholm geboren. Nach theologischen und religionswissenschaftlichen Studien begann er seine akademische Lehrtätigkeit 1936 in Uppsala, wo er seit 1940 als ordentlicher Professor den Lehrstuhl für Religionsgeschichte und Religionspsychologie innehat. Professor Widengren war 1950–1960 Vizepräsident der Internationalen Vereinigung für Religionsgeschichte, zu deren Präsidenten er 1960 auf dem Kongreß in Marburg gewählt wurde; er ist ferner seit 1957 Mitglied des World Council for Jewish Studies.

Wichtige Publikationen:

The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation (1936)
Hochgottglaube im alten Iran (1938)
The Great Vohu Manah (1945)
Mesopotamian Elements in Manichaeism (1946)
Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets (1948)
Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum (1955)
Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte (1955)
Muhammed, the Apostle of God (1955)
Iranisch-semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit (1960)
"Religionens värld" (2. Auflage 1953).

Zu diesem Band:

Der bekannte schwedische Religionsforscher gibt eine auf neuesten Forschungsergebnissen beruhende zusammenfassende Darstellung des Lebens und der Lehre des Mani, der im 3. Jahrhundert unserer Zeitrechnung eine aus iranischen, hellenistischen und christlichen Elementen gemischte Religion gestiftet hat, die zeitweise eine ernste Bedrohung des Christentums bedeutete. Erst seit den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts besitzen wir manichäische Originalschriften, die der Sand Ägyptens bewahrt hatte und die die Konservierungskunst von Vater und Sohn Ibscher der Forschung zugänglich gemacht haben. Wenn auch große Teile des Fundes noch der Entzifferung harren, so erlauben die bis jetzt veröffentlichten Texte doch die Zeichnung eines geschlossenen Bildes des manichäischen Systems. Auch die kirchliche Organisation und der Kultus sowie die manichäische Kunst werden dargestellt. Und in einem Schlußkapitel läßt Widengren vor den Augen des Lesers die Persönlichkeit des Mani erstehen, der nach dem beurteilt wird, was er sein wollte: Träger der göttlichen Offenbarung und Apostel des Lichts.



